

# **“Wissen” und “Handeln” bei Yamaga Sokō**

## **Ein Beitrag zum politischen Denken im Japan des 17. Jahrhunderts**

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades

doctor philosophiae  
(Dr. phil.)

eingereicht an

der Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät  
der Humboldt-Universität zu Berlin

von

M.A. André Linnepe

Präsidentin der Humboldt-Universität zu Berlin:  
Prof. Dr. Sabine Kunst

Dekan der Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät:  
Prof. Dr. Christian Kassung

Gutachter: 1. Prof. Dr. Klaus Kracht / 2. Prof. Dr. Michael Kinski

Tag der Disputation: 7. Juli 2017

## Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung.....	4
1. Thematische Bestimmung.....	4
2. Forschung.....	6
3. Methodischer Ansatz und Anlage der Studie.....	13
4. Sozialhistorischer und ideengeschichtlicher Kontext.....	18
5. Situativer Kontext.....	33
II. “Wissen” und “Handeln” im chinesischen Konfuzianismus.....	43
1. Bedeutungsspektrum im Kanon der <i>Fünf Leitfäden</i> und <i>Vier Bücher</i> .....	46
2. Begriffsdeutung im Rahmen des Song- und Ming-zeitlichen Neokonfuzianismus: Zhu Xi und Wang Shouren .....	70
III. Begriffsanalyse.....	76
1. Voraussetzungen.....	76
1.1 Das methodische Postulat.....	76
1.2 Gesellschaftliche Ordnungsvorstellung.....	81
1.3 Verwaltungslehre .....	84
2. Wissensbegriff.....	93
2.1 Weisenideal.....	93
2.2 Wahrnehmung.....	96
2.3 Erkenntnisgegenstände .....	101
2.4 Exegese des <i>Großen Lernens</i> .....	109
2.5 Fürstenbildung.....	116
3. Handlungsbegriff .....	127
3.1 Affekte .....	127
3.2 Handlungsorientierung .....	133
3.3 Die “Riten” .....	138
3.4 Herrscherhabitus.....	146

4. Praktische Anwendungsfelder.....	150
4.1 Verbot der rituellen Selbsttötung .....	150
4.2 Stadtverwaltung.....	153
5. Zusammenfassende Schlussbetrachtung.....	154
IV. Kapitel aus den <i>Belehrungen des Yamaga</i> in Übersetzung .....	161
1. <i>Die Belehrungen des Yamaga – Vorwort</i> .....	161
2. <i>Gelehrsamkeit</i> .....	171
3. <i>Der WEG des Fähigen</i> .....	193
4. <i>Erörterung von “Herangehen an die Dinge/Wesen und Ausweitung des Wissens”</i> .....	202
5. <i>Erörterung von Rechtschaffenheit und Interesse/Vorteil</i> .....	218
Danksagung.....	227
Zeittafeln .....	229
Literaturverzeichnis.....	230

## I. Einleitung

### 1. Thematische Bestimmung

Diese Studie behandelt Rationalitätsvorstellungen, wie sie im Rahmen der politischen Gelehrsamkeit der frühen Tokugawa-Zeit formuliert wurden. Im Mittelpunkt steht die Lehre des konfuzianischen Gelehrten und Militärexperten Yamaga Sokō 山鹿素行 (1622–85), der sich intensiv mit der Frage nach den normativen Grundlagen der zeitgenössischen Kriegerregierung und den notwendigen Handlungsdispositionen ihres Personals beschäftigte.

Laut der älteren Forschung war politische Theorie in der Tokugawa-Zeit ausschließlich vom Konfuzianismus dominiert.<sup>1</sup> Für das siebzehnte Jahrhundert ist eine solche Sichtweise jedoch einseitig: Wenngleich konfuzianisches Denken einen produktiven Einfluss auf den gelehrten Diskurs jener Zeit ausübte, so geht die neuere Forschung davon aus, dass theoretische Reflektionen sich auf unterschiedliche traditionelle Begriffsbestände bezogen und diese miteinander verknüpften. Dabei schlossen sich diese nicht gegenseitig aus, wie es spätere Versuche der ideengeschichtlichen Systematisierung oftmals feststellen wollten.<sup>2</sup> Die vorliegende Studie widmet sich einer Analyse der Begriffe in Sokōs Hauptwerk, um sich einer Bestimmung dieser spezifischen Struktur der politischen Theorie in der frühen Tokugawa-Zeit anzunähern. Sokōs Quellen zeichnet für dieses Vorhaben aus, dass die kritische Auseinandersetzung mit den epistemologischen Grundlagen der zeitgenössischen Gelehrsamkeit und deren normativen Quellen darin einen zentralen Platz einnimmt. Dem Gelehrten selbst ging es darum, den Regierenden eine methodische Anleitung für die Erkenntnis allgemeingültiger Normen politischen Handelns an die Hand zu geben. Dieses leisteten die verschiedenen Formen zeitgenössischer Gelehrsamkeit in seinen Augen nicht. Als deren größte Schwächen

- 
- 1 Historisch belegen lässt sich eine neue Rezeptionsbewegung Song- und Ming-zeitlicher Strömungen des Neokonfuzianismus. Die These von dessen dominierender Stellung im Rahmen des zeitgenössischen Politikdenkens bzw. der Funktion einer Staatslehre hat ihre Wurzeln in der späten Tokugawa-Zeit. In der modernen Forschung wurde diese perpetuiert, auch wenn sich die dahinterstehenden epistemologischen Zielsetzungen änderten. Für die Zeit nach dem Pazifischen Krieg ist die Interpretation der von Maruyama Masao bereits zu Beginn der vierziger Jahren veröffentlichten Aufsätze und später als Einzelpublikation veröffentlichte Studie repräsentativ. Vgl. MARUYAMA 2004. BITŌ 1961 und WATANABE 2001 (1985) und 2016 (1997) haben die Prämissen der älteren Forschung bezüglich der frühneuzeitlichen Rezeption des Konfuzianismus von einem sozialhistorischen Standpunkt aus kritisiert. Ihre Sichtweisen sind heute allgemein akzeptiert. In jüngster Zeit wird auch von Seiten der Buddhismusforschung eine Revision unternommen. Vgl. NISHIMURA 2018. Die einseitige Darstellung der Tokugawa-zeitlichen Ideengeschichte als ein „Zeitalter des Konfuzianismus“ wird bis in die Gegenwart in Geschichts- und Ethiklehrbüchern japanischer Oberschulen unkritisch präsentiert.
  - 2 Die ideologischen Prämissen dieser Versuche seit der Meiji-Zeit werden in der Forschung breit diskutiert. Vgl. z. B. KARUBE 2017 und NAKAMURA 2002.

stellte Sokō die fehlende Bezugnahme auf praktische Probleme der Regierung, eine generelle Unzugänglichkeit für Laien bzw. Nicht-Gelehrte und unrealistische Versprechen hinsichtlich der Leistungsfähigkeit ihrer Lehren heraus.<sup>3</sup> Seine Diagnose fasste er zusammen: “In Wirklichkeit sind Welt und Gelehrsamkeit verschiedene Angelegenheiten geworden.”<sup>4</sup> Neben diesen werkimernen Faktoren ist auch die soziale Stellung des Gelehrten ein Grund, warum eine Auseinandersetzung mit seinen Quellen lohnt: Sokō zählte zahlreiche Regionalfürsten zu seinen Schülern und pflegte ein weites Personennetzwerk, das hochrangige Beamte der Shogunatsregierung einschloss. Seine Diskussionen belegen nicht nur eine profunde Kenntnis der politischen und gesellschaftlichen Problemlagen, mit denen Regierende sich konfrontiert sahen, sondern geben darüber hinaus einen wichtigen Hinweis auf akzeptierte Diskurspraktiken unter den Regierenden.

Seit den 1660er Jahren entwickelte Sokō eine Methode, mit welcher er die diagnostizierte Trennung von Theorie und Praxis in der zeitgenössischen Gelehrsamkeit überwinden zu können glaubte. Seine zentrale Annahme lautete: Die normativen Grundlagen praktischer Gelehrsamkeit – Sokō bezeichnete diese als “Gesetze des Studiums der Weisen” 聖学之のり (*seigaku no nori*) – müssen in Orientierung am frühen Konfuzianismus bestimmt werden und nicht im Rahmen späterer Kommentarliteratur.<sup>5</sup> In der vorliegenden Studie wird nach den Vorstellungen von Rationalität einer politischen Theorie gefragt, die von der Annahme ausgeht, normative Leitprinzipien für die frühneuzeitliche Regierungspraxis seien aus einer Rückorientierung zum chinesischen Altertum zu gewinnen. In diesem Sinne berührt sie auch die übergreifende Problematik, welcher Stellenwert dem Konfuzianismus als Legitimationsquelle für die politische Theorie der Frühen Neuzeit zukommt.<sup>6</sup>

Das Thema dieser Studie mag unzeitgemäß wirken. Die neuere ideengeschichtliche Forschung ist davon abgerückt, sich auf die Untersuchung einzelner historischer Persönlichkeiten zu beschränken. Diese werden stattdessen im Rahmen soziokultureller Kontexte oder in “Diskursen” verortet. Die Bedeutung solcher Ansätze will diese Studie nicht anzweifeln. Auch soll nicht die Sichtweise der älteren Forschung vertreten werden, nach der das politische Denken einer historischen

---

3 Vgl. HZ, YZ 12: 593–6; NST 32: 334–36; AKIYAMA 2013: 106–07.

4 実には世間と学問とは別の事に成候. HZ, YZ 12: 594; NST 32: 335; AKIYAMA 2013: 106.

5 Ebenda.

6 Bereits vor über dreißig Jahren hat Klaus Kracht darauf hingewiesen, dass dem “Konfuzianismus” keine innere Einheit unterstellt werden dürfe, sondern er als ein “heterogener Raum geistiger Legitimation” bzw. ein “Gefüge von Möglichkeiten des Denkens” verstanden werden müsse. Vgl. KRACHT 1986: 257. In dieser Studie wird eine Erweiterung des Arguments von Kracht angestrebt und aus der Perspektive Sokōs versucht zu klären, wie dieser Legitimationsraum im zeitgenössischen Kontext wahrgenommen wurde.

Epoche anhand exemplarischer “großer Denker” rekonstruiert werden könne.<sup>7</sup> Als ein solcher wird Sokō hier nicht behandelt. Ziel ist es, die Schriften des Gelehrten als Quellenmaterial weiterführender theoretischer Fragestellungen zugänglich zu machen. Die Notwendigkeit dieses Vorhabens ergibt sich aus dem problematischen Analyserahmen, der für die Forschung lange bestimmend war. Dieser bedingte, dass zentrale Konzepte des politischen Denkens bei Sokō bis heute unerforscht sind und kontextuelle Anknüpfungspunkte übersehen werden.<sup>8</sup>

## 2. Forschung

Ein Überblick über die Positionen der japanischen und westlichen Forschung seit der Meiji-Zeit verdeutlicht, dass Sokōs politische Theorie bislang hauptsächlich unter zwei Gesichtspunkten problematisiert wurde: erstens hinsichtlich der Stellung des Gelehrten einer neoklassischen Strömung des Tokugawa-zeitlichen Konfuzianismus, die gemeinhin als “Alte Schule” 古学 (Ko Gaku; wörtl.: “Studium des Altertums”) bezeichnet wird; zweitens hinsichtlich des Verhältnisses konfuzianischer und militärwissenschaftlicher Elemente. Diese Studie zielt darauf ab, die epistemologischen Prämissen dieser Forschungstendenzen zu hinterfragen.

(a) *Inoue Tetsujirō*. Im Rahmen von Inoues Vorhaben einer philosophiehistorischen Systematisierung des Tokugawa-zeitlichen Konfuzianismus – der Autor spricht von “konfuzianischer Philosophie” 儒教哲学 (*jukyō tetsugaku*) – nahm Sokō einen zentralen Platz ein.<sup>9</sup> Der Autor unterscheidet Sokōs Konfuzianismus von dessen militärwissenschaftlichen Lehren zum “Weg des Kriegers” 武士道 (*bushidō*). Letztere seien bedeutsam, weil Sokō es gelungen wäre, darin dem “eigentümlichen Geist des japanischen Volkes” 日本民族特有の精神 (*nihon kokumin tokuyū no*

---

7 Quentin Skinner erörtert die methodischen Implikationen, die sich mit Ansätzen der ideengeschichtlichen Forschung verbinden, deren Schwerpunkt einseitig auf der Analyse von Werken liegt. Vgl. SKINNER 2010: 22 ff. Auch für Michel Foucault markierte die Abkehr von einer Ideengeschichte der großen Denker den Ausgangspunkt seiner diskursanalytischen Methodik. Vgl. FOUCAULT 1994.

8 Repräsentativ für diese Problematik ist IKEGAMI 1995. Die Autorin verzichtet auf eine kritische Reflexion der älteren Sokō-Forschung, weshalb zentrale Konzepte Sokōs unberücksichtigt bleiben.

9 INOUE 1915 (11902). Inoues Studie zur “konfuzianischen Philosophie” der Tokugawa-Zeit umfasst drei Bände: *Die Philosophie der japanischen Schule des [Wang] Yangming* (Bd.1), *Die Philosophie der japanischen Alten-Schule* (Bd. 2), *Die Philosophie der japanischen Schule des Meister Zhu [Xi]* (Bd. 3). Seine Thesen bezüglich der Lehre Sokōs wiederholt der Autor in der Hauptschrift *Abriss der völkischen Moral* (1912). Inoues philosophiehistorische Systematik beeinflusste die Forschung bis weit in die Nachkriegszeit. NAKAMURA 2007 argumentiert, dass sich Inoues Systematik so weit naturalisiert hat, dass sie von Forschern und Laien als historische Tatsache wahrgenommen wurde. In der jüngeren Forschung wird die moderne Konfuzianismusrezeption thematisiert. Vgl. u. a. KOJIMA 2006, NAKAMURA 2002 u. TUCKER 2002.

*seishin*) Ausdruck zu verleihen.<sup>10</sup> Dagegen bewertet er die neoklassische Ausrichtung des konfuzianischen Denkens bei Sokō negativ. Zwar habe sich dieser als Pionier der “neoklassischen Schul[neben]strömung” 古学派 (*Ko Gakuha*) verdient gemacht und wesentlich zur “Japanisierung” 日本化 (*nihonka*) des Konfuzianismus in der Tokugawa-Zeit beigetragen. Dessen Orientierung am Urkonfuzianismus und Idealisierung des Konfuzius habe jedoch der Entwicklung einer japanischen “Nationalphilosophie” 国民哲学 (*kokumin tetsugaku*) entgegengewirkt.<sup>11</sup> Inoues Positionen entfalteten im Rahmen der nationalistisch argumentierenden Forschung der frühen Shōwa-Zeit paradigmatischen Charakter.<sup>12</sup>

(b) *Muraoka Tsunetsugu*. Die Originalität von Sokōs Lehre sieht Muraoka in der Fusion von Konfuzianismus und Militärwissenschaft.<sup>13</sup> Sokō habe bereits in seinem Frühwerk versucht, eine “praktische Gelehrsamkeit” 実学 (*jitsugaku*) zu begründen. Diese Intention habe ihn schließlich zum “Japanismus” 日本主義 (*Nihon shugi*) und der ausschließlichen Beschäftigung mit praktischen Fragen des eigenen Landes geführt.<sup>14</sup> Zwar sei Sokōs philologische Methodik im Vergleich zu

---

10 Inoue gehört zu den zentralen Theoretikern der modernen *bushidō*-Philosophie, die im Rahmen nationalistischer Diskurse der späten Meiji-Zeit formuliert wurde. Vgl. BENESCH 2016. Die Aussagen Inoues zu Sokō müssen vor dem Hintergrund seines Vorhabens verstanden werden, eine “völkische Philosophie” 国民哲学 (*kokumin tetsugaku*) und deren historischen Wurzeln bestimmen zu wollen. Dabei kommt den Lehren des *bushidō* als indigen verstandene Denktradition zentrale Bedeutung zu, die dem chinesisch verstandenen Konfuzianismus gegenübergestellt wird. Inoue versteht Sokō als “Verkörperung des *bushidō*” 武士道の権化 (*bushidō no gonge*). Vgl. INOUE 1915: 88. Der Gelehrte habe die Philosophie des *bushidō* in seinen Schriften erstmals systematisch zum Ausdruck gebracht, weshalb diesen der Status einer “Verfassung des *bushidō*” 武士道の憲法 (*bushidō no kempō*) zukomme. Ebenda: 128. Inoue begründete mit General Nogi Maresuke 乃木希典 (1849–1912), Held des Russisch-Japanischen Kriegs, die “Sokō-Gesellschaft” 素行会 (*Sokō kai*). Die Gesellschaft gab bis in die 1940er Jahre zahlreiche Druckausgaben der Hauptschriften Sokōs heraus. Außerdem organisierte sie die posthume Verleihung des “oberen vierten [Hof]ranges” 正四位 (*shō shūi*) an Sokō durch Nogi im Jahr Meiji 40 (1907). Zum Anlass wurde eine Gedenkschrift herausgegeben. Der General empfahl die Schriften Sokōs dem späteren Shōwa-Tennō als Lehrmaterial. Außerdem verfasste er Schriften, in denen er seine Verehrung für Sokō zum Ausdruck brachte. Vgl. z. B. NOGI 1912. Inoues Positionen zu Sokōs *bushidō* werden bei FUKASAKU 1913 rezipiert.

11 Inoues Standpunkte sind im Rahmen der Meiji-zeitlichen Diskussion um die Begründung einer modernen buddhistischen Philosophie im Umfeld der Philosophen Hara Tanzan 原湛山 (1819–92), Inoue Enryō 井上円了 (1858–1919) u. a. zu verstehen. Die Grundlagen der “völkischen Moral” (*kokumin dōtoku*) verordnet er im Kontext der frühneuzeitlichen Ideengeschichte und der konfuzianischen Tradition. Des Weiteren argumentiert Inoue gegen eine Idealisierung des Konfuzius und Aufwertung der chinesischen Kultur, wie bei dem Sinologen Hattori Unokichi 服部宇之吉 (1867–1939). Vgl. LINNEPE 2020. Die nationalistische Argumentation bei Inoue diskutiert TUCKER 2002.

12 Vgl. HIRAIZUMI 1934 und NŌTOMI 1943.

13 MURAOKA 1938: 22.

14 Ebenda: 97.

anderen Gelehrten der Tokugawa-Zeit defizitär, die ideengeschichtliche Bedeutung seiner Lehre erschließe sich jedoch aus Zusammenführung von neoklassischem Konfuzianismus und Japanismus im Rahmen einer theoretisch anspruchsvollen Militärwissenschaft.<sup>15</sup>

(c) *Abe Ryūichi*. Nach Abe geben die formalen Prinzipien der konfuzianischen Lehre Sokōs einen Aufschluss über dessen Lebensanschauung und Werteverständnis als “Gelehrter” 学者 (*gakusha*).<sup>16</sup> Für Sokō habe der Mensch und dessen ethische Lebensführung im Mittelpunkt gestanden. Daher habe er Gegenstand und Methode von Gelehrsamkeit konsequent im Kontext alltäglicher Beziehungen erörtert.<sup>17</sup> Folglich habe Sokō wissenschaftliche Erkenntnis und Alltagswissen als komplementäre Wissensformen aufgefasst.<sup>18</sup> Anders als Muraoka urteilt Abe positiv über den wissenschaftlichen Standard bei Sokō und lobt diesen als “Vollender” 大成者 (*taiseisha*) der “praktischen Wissenschaften des Orients” 東洋の実践の学 (*tōyō no jissen no gaku*) und der “konfuzianischen Tradition” 儒学の伝統 (*jugaku no dentō*).<sup>19</sup>

(d) *Maruyama Masao*. Maruyama befasste sich mit Sokōs Lehre im Rahmen seiner Studie zu den Voraussetzungen modernen Politikdenkens im Japan der Frühen Neuzeit.<sup>20</sup> Seine Deutung ging von der Prämisse aus, dass das politische Denken in der frühen Tokugawa-Zeit vom Einfluss des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus

---

15 Ebenda: 134, 141. Muraoka bezieht sich bei seinem Vergleich auf die Lehren der anderen beiden Hauptvertreter der “Alten Schule”, Itō Jinsai und Ogyū Sorai. Außerdem stellt der Autor einen Vergleich mit den Lehren Motoori Norinagas an, dem Hauptvertreter der sogenannten “Landestudien” 国学 (*Koku Gaku*). Trotz einiger Ähnlichkeiten bezüglich ihrer japonistischen Positionen bestehe ein wesentlicher Unterschied zwischen den Ansätzen beider Gelehrter: Sokō sei ein fundamental ethischer Denker 道德家 (*dōtokuka*), während Norinaga ein “Wissenschaftler” 科学者 (*kagakusha*) sei, der sich an Wahrheitsfindung orientiere. Ebenda: 162. Die zeitgeschichtliche Bedeutung von Muraokas Studie erschließt sich wohl aus ihrer thematischen Anlage selbst: Vor dem Hintergrund der nationalistisch geprägten Forschungslandschaft der frühen Shōwa-Zeit, in der Sokō fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt seiner *bushidō*-Lehren diskutiert wurde, wird mit der Bezugnahme auf Norinagas Philologie auf die humanistische Tradition Japans verwiesen.

16 ABE 1953: 170. Den methodischen Rahmen von Abes Diskussion bieten Kants Erkenntnis und Fichtes Wissenschaftslehre.

17 Ebenda: 178–79.

18 Ebenda: 190.

19 Ebenda: 201.

20 MARUYAMA 2004. Es handelt sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die der Autor noch während des Krieges verfasste. Diese wurden unter dem Titel “Studien zum politischen Denken in Japan” 日本政治思想史研究 (*Nihon seiji shisōshi kenkyū*) zusammengefasst und 1952 publiziert. Für eine Besprechung der Position Maruyamas vgl. KRACHT 1986: 16–20.



bzw. der “Schule des Meister Zhu” dominiert worden sei.<sup>21</sup> Sokō versteht Maruyama als einen Vordenker der “Alten Schule”. Im Rahmen seiner Kritik am “moralischen Rationalismus” 道德的合理主義 (*dōtokuteki gōri shugi*) des Neokonfuzianismus habe Sokō die Eigengesetzmäßigkeit des Politischen erkannt. Damit habe dieser die schrittweise Zersetzung des neokonfuzianischen Weltbilds eingeleitet und zur “Entdeckung des Politischen” 政治の発見 (*seiji no hakken*) in der Frühen Neuzeit beigetragen.<sup>22</sup> Dieser Prozess sei schließlich in der Schule des Konfuzianers Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666–1728) vollendet und somit die Voraussetzung für ein modernes Politikdenken in Japan geschaffen worden.<sup>23</sup> Maruyamas Studie markierte eine Abwendung von der nationalistisch orientierten Forschung der Vor- und Kriegsjahre.<sup>24</sup> Gleichzeitig initiierte sie eine modernisierungstheoretische Fragestellung im Rahmen der ideengeschichtlichen Forschung zur Tokugawa-Zeit.<sup>25</sup> Ihr Einfluss machte sich in der Sokō-Forschung dadurch bemerkbar, dass fortan die Rezeption des Konfuzianismus bei Sokō fast ausschließlich im Fokus stand.<sup>26</sup>

(e) *Watsuji Tetsurō*. Im Rahmen seiner Studie zur Geschichte des ethischen Denkens in Japan stellte Watsuji fest, dass Sokō durch die Zurückweisung des Neokonfuzianismus den Konfuzianismus von Elementen buddhistischer und daoistischer Metaphysik “befreit” 解放 (*kaihō*) und somit dessen ethischen Kern ans Licht gebracht habe.<sup>27</sup> Außerdem habe Sokō, so argumentiert Watsuji im Anschluss an Muraoka, den Konfuzianismus konsequent mit dem Selbstverständnis eines Angehörigen des Kriegerstandes interpretiert und somit einen militärwissenschaftlichen Pragmatismus 武教的実践主義 (*bukyō teki jissen shugi*) begründet.<sup>28</sup>

(f) *Tahara Tsuguo*. Nach Tahara sind die charakteristischen Merkmale des

---

21 Ebenda: 33–34. Der Autor greift bei seiner Interpretation des historischen Kontextes der frühneuzeitlichen Konfuzianismusrezeption auf die Thesen Inoue Tetsujirōs zurück.

22 Ebenda: 48–50.

23 Ebenda.

24 Bislang unzureichend beleuchtet wurde in der Forschung die Rolle, die der Rezeption der Thesen Muraoka Tsunetsugus bei Maruyama zukommt.

25 Später soll Maruyamas Studie im Rahmen der “Modernization theory” besonders in Amerika diskutiert werden. Die Rezeption der Positionen wurde durch die Übersetzung von HANE 1974 erleichtert.

26 In diesem Zusammenhang ist die neuere Druckausgabe der Schriften Sokōs NST 32 bedeutsam, welche das militärwissenschaftliche Werk quasi ausblendet und den Gelehrten als einen konfuzianischen Denker zu präsentieren versucht.

27 WATSUJI 2011, 3: 271. Hintergrund von Watsujis Aussagen bildet das übergeordnete Anliegen des Autors, den originären Beitrag konfuzianischer Privatgelehrter im 17. Jahrhundert zum ethischen Denken in Japan nachzuvollziehen.

28 Ebenda.

Sokō'schen Denkens in seiner Kritik am Neokonfuzianismus zu bestimmen.<sup>29</sup> Trotz einiger oberflächlicher Übereinstimmungen unterscheide sich Sokōs Kosmologie prinzipiell von jener des Neokonfuzianismus.<sup>30</sup> Im Bereich seiner Metaphysik stelle der Gelehrte diesem ein – wenn auch in seiner philosophischen Komplexität reduziertes – dynamisches Konzept von Wirklichkeit entgegen. Den Schwerpunkt der Erkenntnistheorie verschiebe Sokō von der Erkenntnis unveränderlicher Normen, wie im Neokonfuzianismus verankert, auf die Anwendung vorbestimmter und in der Alltagspraxis naturalisierter Normen.<sup>31</sup> Die kritische Rezeption des Neokonfuzianismus bei Sokō und den übrigen Vertretern der „Alten Schule“ reflektiere den Sondercharakter des japanischen Denkstils.<sup>32</sup>

(g) *Bitō Masahide*. Für Bitō muss Sokōs neoklassische Methodologie vor dem Hintergrund der sozialgeschichtlichen Bedingungen der Konfuzianismusrezeption in der frühen Tokugawa-Zeit gedeutet werden. Diese hätten eine „denkerische Wende“ 思想的転回 (*shisō teki tenkai*) des Gelehrten notwendig werden lassen. Die streng pragmatische Auslegung des Konfuzianismus bei Sokō sei von der Intention getragen, die Aufmerksamkeit der Herrschenden auf die eigenen Gelehrsamkeit zu richten.<sup>33</sup> Dabei habe sich der Gelehrte von den Tugendidealen des Konfuzianismus entfernt und stattdessen legalistischen Positionen angenähert.<sup>34</sup>

(h) *Maeda Tsutomu*. Auch Maeda argumentierte, dass dem historischen Kontext von Sokōs Lehre große Bedeutung zukomme.<sup>35</sup> Das zeige sich an dessen Gesellschaftskonzept, das Herrschaftsprinzipien des frühneuzeitlichen „Garnisonstaates“ 兵營国家 (*hei'ei kokka*) widerspiegele und gleich einer Heeresorganisation jedem

---

29 TAHARA 1970: 454. Tahara stellte heraus, dass es faktisch nie eine „Alte Schule“ gegeben habe, angesichts der zahlreichen Übereinstimmungen zwischen den Lehren Sokōs, Jinsais und Sorais die Schulbezeichnung als heuristische Kategorie aber sinnvoll sei. Vgl. TAHARA 1967: 491. Auch als Herausgeber der Druckausgabe von Sokōs Hauptschriften in NST 32 und als Übersetzer in MN 12 ist Tahara in Erscheinung getreten.

30 TAHARA 1970: 497.

31 Ebenda: 485, 495.

32 Ebenda: 499. Ferner vgl. TAHARA 1967: 22. Taharas Argumentation liegt die rezeptions-theoretische Annahme zugrunde, dass die Vertreter der „Alten Schule“ sich in ihren Diskursen nicht in direkter Weise auf den chinesischen Neokonfuzianismus bezogen, sondern auf die Interpretationen der neokonfuzianischen Lehren der Tokugawa-Zeit. Dieser Ansatz intendiert eine Revision des Interpretationsmodells von Maruyama bezüglich der historischen Rolle des Neokonfuzianismus in der Tokugawa-Zeit.

33 BITŌ 1971(a): 23.

34 Ebenda (b): 96.

35 MAEDA 1996. Der Autor kann als führender Sokō-Experte der Gegenwart bezeichnet werden, der zu verschiedenen Aspekten der Lehre forscht. MAEDA 2010 beleuchtet Sokōs *bushidō*-Lehre in ihrem historischen Kontext und MAEDA 2013 das pädagogische Denken des Gelehrten.

einzelnen Gesellschaftsmitglied eine funktionale Aufgabe zuschreibe.<sup>36</sup> Ferner sei Sokōs Diskurs im Kontext der Verfolgung buddhistischer und christlicher Sekten durch die Regierung zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts zu deuten.<sup>37</sup>

(i) *Japanische Forschung nach 2000*. Für Tachibana ist das Hauptmerkmal der Lehre Sokōs die “kritische Umbildung” 批判的改造 (*hihan teki kaizō*) des Neokonfuzianismus.<sup>38</sup> Der Gelehrte habe eine praktische Ethik für die Angehörigen des Kriegerstandes formuliert, deren wichtigstes Prinzip die Pflichterfüllung 職分主義 (*shokubun shugi*) sei.<sup>39</sup> Sokōs Denken charakterisiere ein “instrumentelles Moralverständnis” 技術的道德観 (*gijutsu teki dōtoku kan*).<sup>40</sup> Im Zentrum des Erziehungsdenkens bei Sokō steht nach Uchiyama die Idee von der Bildbarkeit und den Entwicklungsphasen des Menschen.<sup>41</sup> Für die Herausbildung dieses Denken komme dem militärwissenschaftlichen Frühwerk große Bedeutung zu.<sup>42</sup> Taniguchi weist nach, dass Sokō von Regionalfürsten als militärwissenschaftlicher Berater konsultiert wurde. Daran zeige sich, dass die Lehren für die zeitgenössischen Regierenden einen praktischen Nutzen hatten.<sup>43</sup> Nakajima argumentiert, dass Unterschiede zwischen Sokōs Früh- und Spätwerk nicht auf eine denkerische Neuorientierung zurückzuführen seien, sondern dass sich diese Werke an unterschiedliche Ranggruppen innerhalb des Kriegerstandes richteten.<sup>44</sup>

(j) *Westliche Forschung*. In ihrer Anfangsphase orientierte sich die westliche Forschung an jenem Themenspektrum, das ihr die japanische Forschung vorgibt. Die Meiji-zeitlichen Thesen Inoues etwa wurden von Armstrong und Mibach rezipiert.<sup>45</sup> Die nationalistisch orientierte Forschung der frühen Shōwa-Zeit wurde etwa

---

36 MAEDA 1996: 141. Die Charakterisierung des politischen Systems in der Tokugawa-Zeit als “Garnisonsstaat” übernimmt Maeda von Maruyama Masao. Ursprünglich entstammt diese Bezeichnung der Ideologieforschung von Harold Lasswell (“The Garrison State”, 1941).

37 Ebenda: 189–95.

38 TACHIBANA 2007: 22, 29.

39 Ebenda: 61–62.

40 TACHIBANA 2011: 33.

41 UCHIYAMA 2013. Eine Besonderheit stelle ferner Sokōs Schulpädagogik und der Entwurf eines systematischen Lehrplans dar, wobei neben der Kriegerschaft auch die Schulung der Zivilbevölkerung berücksichtigt werde. Vgl. ebenda: 148 ff. Auch die Forschung zum Erziehungsdanken bei Sokō wurde lange von den Thesen Inoues dominiert. Repräsentativ ist hier die Studie von KATŌ 1934.

42 UCHIYAMA 2013: 26ff. Der Publikation liegen fünf Aufsätze aus den Jahren 1987 bis 2011 zugrunde. Der Autor intendiert einen Anschluss des Erziehungsdenkens in der Frühen Neuzeit an die moderne Pädagogik. Ebenda: 2.

43 TANIGUCHI 2014: 81.

44 NAKAJIMA 2019: 124–25.

45 Vgl. ARMSTRONG 1914 u. MIBACH 1944 (unveröffentlichte Dissertation). Auch die Studie von FUKASAKU 1935 (1913) zählt hier hinzu.

von Murata und Koyama in westlichen Sprachen vorgestellt.<sup>46</sup> In der Nachkriegszeit stellte Earl heraus, dass es Sokō in seinem Historienwerk gelungen sei, Konfuzianismus mit japanischem Patriotismus und Tennō-Verehrung zu verbinden.<sup>47</sup> Maruyamas Thesen fanden ab den Siebzigerjahren durch eine englischsprachige Übersetzung weite Verbreitung.<sup>48</sup> Eine kritische Auseinandersetzung mit diesen findet sich etwa bei de Bary.<sup>49</sup> Dieser betrachtete Sokōs Lehre im Kontext späterer Entwicklungen im Rahmen der Tradition des chinesischen Neokonfuzianismus. Dabei stellt er heraus, dass Sokō Positionen vertritt, die sich auch im gelehrten Diskurs der Ming-Zeit wiederfinden.<sup>50</sup> Daraus folgerte de Bary, dass Sokō das neokonfuzianische Paradigma nicht verlassen habe. Er versuchte damit Maruyamas These zu widerlegen, dass Sokō und die „Alte Schule“ durch Zurückweisung des Neokonfuzianismus die Entwicklung eines modernen Politikdenkens in Japan eingeleitet hätten.<sup>51</sup> Tucker verwies im Anschluss an de Bary auf die Rezeption der philosophischen Lexikografie des chinesischen Neokonfuzianismus in der Tokugawa-Zeit.<sup>52</sup> Vor diesem Hintergrund sei Sokōs Lehre nicht als eine spezifisch japanische Entwicklung des Konfuzianismus zu deuten. Außerdem argumentierte der Autor, dass Sokō in seinem kosmologischen Spätwerk eine denkerische Wende vollzogen habe. Damit sei eine weitere Stufe der Indigenisierung des Konfuzianismus erreicht worden.<sup>53</sup> Kracht zeigte, dass Sokō den neokonfuzianischen Vernunftbegriff enger fasste und allein auf die Verstehbarkeit der erfahrbaren Welt bezog.<sup>54</sup> Damit habe dieser das Problem subjektiver Erkenntnis zu lösen versucht, das der Gelehrte im Neokonfuzianismus ausmachte.<sup>55</sup>

---

46 MURATA 1935 und KOYAMA 1940.

47 EARL 1964: 38, 44–45.

48 MARUYAMA/HANE 1974. Im Vorwort zur englischen Ausgabe geht Maruyama kritisch auf seine früheren Annahmen bezüglich der historischen Rolle des Neokonfuzianismus in der Tokugawa-Zeit ein.

49 DE BARY 1979.

50 Ebenda: 141.

51 Ebenda: 146.

52 TUCKER 1993 und 1994.

53 TUCKER 2004: 197–98 u. 209–10. Der Autor ist auch als Übersetzer einer wichtigen Schrift Sokōs in Erscheinung getreten. Vgl. TUCKER 1993, 1994 u. 2002. Auch zu anderen Vertretern der „Alten Schule“ nimmt Tucker Stellung; zu Itō Jinsai in TUCKER 1998 und zu Ogyū Sorai in TUCKER 2006. Probleme der Sokō-Forschung erörtert der Autor in TUCKER 2002.

54 KRACHT 1986: 160. Die Analyse ist Teil einer breiter angelegten Studie zur Rezeption neokonfuzianischer „Geist-Diskurse“ 鬼神論 (*kishin ron*) in der Tokugawa-Zeit.

55 Ebenda: 162–63.

### 3. Methodischer Ansatz und Anlage der Studie

Diese Studie hat sich vorgenommen, Sokōs Vorstellungen von Rationalität bezüglich des politischen Handelns und deren normativen Quellen zu beschreiben. „Rationalität“ ist ein komplexer und umstrittener Begriff, insbesondere dann, wenn dieser zur Beschreibung eines wie auch immer gearteten historischen Rationalisierungsprozesses dienen soll.<sup>56</sup> Von einer solchen Verwendung wird hier abgesehen. Unter Rationalität bzw. Rationalitätsvorstellung versteht diese Studie eine im weitesten Sinne begründete Beziehung zwischen bestimmten Wissens- und Handlungstypen.<sup>57</sup> Welche Wissensformen und Handlungstypen kannte jedoch Sokō und mit welchen Argumenten konfigurierte er diese im Rahmen seiner politischen Theorie miteinander? Diese Fragen sind Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung. Wenn es um die inhaltliche Beschreibung oder die ideengeschichtliche Einordnung von Sokōs Positionen geht, hat die bisherige Forschung häufig mit der heuristischen Analysekategorie „Alte Schule“ operiert. In der Regel wurde damit eine neoklassische Strömung innerhalb des Tokugawa-zeitlichen Konfuzianismus beschrieben, deren Hauptmotiv es gewesen sei, neokonfuzianische Positionen von einem formalen Rückbezug auf ältere Schichten der Überlieferung ausgehend zu kritisieren.<sup>58</sup> Neben Sokō rechnete man gemeinhin Itō Jinsai und Ogyū Sorai zu deren Hauptvertretern. Eine Schwierigkeit für die ältere Forschung bestand zu jener Zeit darin, die militärwissenschaftlichen Elemente von Sokōs Lehre in ihren Erklärungsansatz zur „Alten Schule“ zu integrieren. Letztere sind folglich als Ursache für die pragmatische Denkorientierung des Gelehrten interpretiert worden,

---

56 Als klassisches Beispiel für das Feld der politischen Ideengeschichte dürfte der Ansatz von Max Weber gelten.

57 In Anlehnung an HABERMAS 1995: 25–26.

58 Belege für die Bezeichnung „Alte Schule“ (wörtl. Studium des Alten/Altertums) lassen sich bereits für die Tokugawa-Zeit anführen. Die wohl früheste Nennung findet sich in den „Gemischten Pinseleien des Ansai“ 安齋隨筆 (*Ansai zuihitsu*) des Ise Sadatake 伊勢貞丈 (1717–84) aus dem späten 18. Jahrhundert. Im Eintrag „Alte Schule“ wird auf das „Studium von alten Sätzen und Wörtern“ 古文辞学 (*kobunji gaku*) des Ogyū Sorai eingegangen, Sokō aber nicht erwähnt. Vgl. *Ansai zuihitsu* (Kap. *Ko Gaku*, Bd. 2): 11. Ein weiterer Eintrag jedoch, der auf Kritiker des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus eingeht, stellt Sokō als einen Militärwissenschaftler vor, der die Denkansätze des Ogyū Sorai (auch Itō Jinsai wird hier als Vertreter der „Alten Schule“ genannt) vorweggenommen habe. Vgl. ebenda (Kap. *Haiseki sōju*, Bd. 11): 287. Zwei weitere Quellen aus dem frühen 19. Jahrhundert, die „Sammlung von Plaudereien über die Weisen vergangener Zeiten, Spätere Ausgabe“ 先哲叢談後編 (*Sentetsu sōdan kōhen*, 1829) des Tōjō Kindai 東条琴台 (1795–1878) und die „Beurteilung des konfuzianischen Hains“ 儒林評 (*Jurin hyō*, 1832) des Hirose Tansō 広瀬淡窓 (1782–1856), stellen dagegen keine Verbindung zwischen Sokō und den später als Hauptvertreter der „Alten Schule“ angesehenen Gelehrten her. Vgl. *Sentetsu sōdan kōhen*, (Kap. *Yamaga Sokō*, Bd. 2): 294–301; *Jurin hyō*: 1. Leinss geht auf die Geschichte der Kategorie ein und entscheidet sich im Rahmen seiner Analyse für deren Weiterverwendung. Vgl. LEINSS 1995: 24–28. Für eine kritische Reflektion bezüglich der Rolle Sokōs im Konstrukt „Alte Schule“ vgl. KARUBE 2017 und NAKAMURA 2007.

ohne damit das Spannungsverhältnis zu den konfuzianischen Elementen aufzulösen.<sup>59</sup> Die vorliegende Studie bedient sich bei ihrer Analyse nicht der Kategorie “Alte Schule”; auch verortet sie Sokō nicht per se in einer Genealogie des Tokugawa-zeitlichen Konfuzianismus.<sup>60</sup> Anstatt auf Schul- und Traditionszuweisungen mitsamt deren kategorialen Grenzziehungen als Erklärungsansatz zurückzugreifen, fokussiert sie allein auf die Begriffsbildung Sokōs und fragt, welche Begriffsbestände auf welche Weise miteinander verknüpft wurden. Damit verschließt sich die Studie nicht vor Fragen ideengeschichtlicher Zusammenhänge, sondern sie erhofft sich, ausgehend von den Quellen Sokōs, eine neue Perspektive auf das komplexe Gewebe von politischen Diskursen<sup>61</sup> in der frühen Tokugawa-Zeit zu gewinnen.

Die Kategorie der “Alten Schule” verbindet sich darüber hinaus mit einer Entwicklungsidee. Seit der von Maruyama angestoßenen Diskussion ist diese modernisierungstheoretisch gedeutet worden.<sup>62</sup> Dem modernisierungstheoretischen Entwicklungsschema zufolge kommt Sokō die Rolle eines Vordenkers in der “Alten Schule” zu.<sup>63</sup> Das impliziert die Annahme, seine Lehre und deren Konzepte seien im Hinblick auf spätere Entwicklungen weniger ausgereift. Als Kriterium einer solchen Bewertung wird dabei ein modernes Rationalitätsverständnis zugrunde gelegt, an dem sich diese Forschungsrichtung orientiert. Ein Merkmal modernisierungstheoretischer Analysen ist ferner die Schwerpunktsetzung den (neo-)konfuzianischen Begriffs “Prinzip/Muster” 理 (*li/ri*, *kotowari*) und dessen Rezeption im Tokugawa-zeitlichen Konfuzianismus, welcher mit dem westlichen Vernunftbegriff

---

59 MAEDA 1996 stellte erstmals einen methodischen Ansatz zur Überwindung dieses Problems vor. Der Autor hielt im Rahmen seiner Analyse jedoch grundsätzlich an der Trennung zwischen Konfuzianismus und Militärwissenschaft fest.

60 Eventuelle Vergleiche mit den Lehren Jinsais bzw. Sorais werden dadurch nicht ausgeschlossen.

61 Vgl. LLANQUE 2008: 6–9. Für den Autor sind Texte bzw. Theoriebildungen der politischen Ideengeschichte nicht außerhalb ihrer diskursiven Zusammenhänge zu verstehen. Ein Gewebe politischer Diskurse entstehe durch den fortlaufenden Rezeptionsprozess historischer bzw. zeitgenössischer Texte und ständig veränderter Problemstellungen (= Fäden). Methodisch übersetzt rückt dieses Bild die mannigfaltigen Anknüpfungsmöglichkeiten an bestehende Diskurse und Begriffsbestände sowie die Frage nach dem Problembewusstsein, das hinter einer Theoriebildung steht, in den Fokus. Auch für das Vorhaben dieser Studie erscheint es geboten, einen komplexen diskursiven Zusammenhang anzunehmen, in dem Sokōs Aussagen stehen.

62 Vgl. MARUYAMA 2004. Maruyama zielte darauf ab, die intellektuellen Voraussetzungen für die Entstehung eines demokratischen Japans im Rahmen der eigenen Ideengeschichte für die Zeit nach dem Ende des Pazifischen Krieges zu klären. Seine modernisierungstheoretische Perspektive entwickelte der Autor in Auseinandersetzung mit dem geschichtsphilosophischen Ansatz Franz Borkenau (*Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, 1936).

63 MARUYAMA 2004: 46.

verwandt interpretiert wird.<sup>64</sup> In dieser Studie wird Zweifel daran angemeldet, ob eine historisch adäquate Beschreibung der Rationalitätsvorstellungen bei Sokō mittels Konzepten möglich ist, die sich an einer wie auch immer gearteten Moderne orientieren und in der westlichen Erkenntnistradition verwurzelt sind.<sup>65</sup> Hier wird deshalb von einem solch eng gefassten Rationalitätsverständnis abgesehen und stattdessen eine Rekonstruktion von Sokōs Vorstellungen aus den Quellen selbst heraus angestrebt.

Wo aber sollte die Analyse von Sokōs Rationalitätsvorstellung ansetzen? Im Bereich der soziologischen Handlungstheorie haben Habermas, Bourdieu und Foucault Erklärungsansätze für alternative Rationalitätskonzeptionen angeboten.<sup>66</sup> Die Analysen dieser Autoren zeigen, wie in unterschiedlichen theoretischen Modellen Wissensformen und Handlungsorientierungen konzeptionell miteinander verbunden sind.<sup>67</sup> Den Analysefokus auf die Wissens- und Handlungskonzepte in Sokōs politischer Theorie auszurichten erscheint auch für das vorliegende Projekt sinnvoll. Dafür spricht der Umstand, dass beide Begriffe im Zentrum von Sokōs Vorhaben stehen, die diagnostizierte Trennung von Theorie und Praxis in der zeitgenössischen Gelehrsamkeit zu überwinden. Die Diskussionen des Gelehrten kreisen um Gegenstand und Legitimationskriterien eines Wissens, das die Bedingungen einer praktischen Regierungslehre erfüllt. Ein weiterer Schwerpunkt ist die Definition von Kompetenzbereichen und Handlungsdispositionen des Regierungspersonals. Durch ihren Analysefokus gewinnt diese Studie somit einen Zu-

---

64 Die Studie von MINAMOTO 1979 ist beispielhaft. Der Autor argumentierte, dass der neo-konfuzianische Prinzipbegriff in der Tokugawa-Zeit nicht überwunden worden sei, wie es Maruyama behauptet hatte, sondern das Paradigma für die Gelehrsamkeit in der gesamten Frühen Neuzeit bestimmte. Vgl. MINAMOTO 1972 und 1990 (1973). Auf Englisch wurden die Positionen Minamotos durch den von De Bary und Bloom herausgegebenen Sammelband "Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning" bekanntgemacht, der repräsentativ für die damalige Diskussion in der westlichsprachigen Forschung ist. Vgl. MINAMOTO 1979: 375–469.

65 Die Rationalitätsproblematik wird in der neueren Forschung zum politischen Denken in der Tokugawa-Zeit kaum noch thematisiert. Vor dem Hintergrund eines engen, hauptsächlich an der westlichen Moderne orientierten Rationalitätsverständnisses muss diese als ein Produkt der modernisierungstheoretischen Perspektiven erscheinen.

66 Vgl. HABERMAS 1988, 1995 und 2009. Ferner vgl. BOURDIEU 2009 und 2017; FOUCAULT 1994 u. 2004.

67 Habermas erklärt die Rationalitätsaspekte verschiedener Handlungsmodelle aus seiner Analyse ihrer ontologischen Voraussetzungen bzw. der zugrundeliegenden Beziehung zwischen Akteur und Welt. Vgl. HABERMAS 1995. Als zentrale Rahmenkategorie der Analysen von Habermas dient die der Öffentlichkeit. Vgl. HABERMAS 1990. Bourdieu hat auf Bedeutung vorbewusster und körperlicher Dispositionen für theoretische Rationalitätskonzeptionen hingewiesen. Vgl. BOURDIEU 1997 und 2009. Beide Theoretiker kritisieren den einseitigen Erklärungsansatz strategischer Handlungsmodelle. Foucault hat einen Zusammenhang zwischen Regierungstechniken und der Entstehung spezifischer Wissensformen aufgezeigt. Vgl. FOUCAULT 1994.

gang zu den theoretischen und methodischen Annahmen, auf denen Sokōs Rationalitätsvorstellung fußt. Lohnend erscheint die Auseinandersetzung mit diesem Begriffspaar außerdem aufgrund ihrer zentralen Stellung im Rahmen der konfuzianischen Gelehrsamkeit und Tugendlehre. Mit ihnen verbinden sich normative Vorstellungen von tugendhafter Regierung und moralischer Persönlichkeitsideale der Regierenden, die nicht nur von Gelehrten der Tokugawa-Zeit intensiv diskutiert wurden, sondern Bestandteil des konfuzianisch beeinflussten gelehrten Diskurses insgesamt sind. Durch die Analyse von Sokōs Verwendung der Begriffe “Wissen” und “Handeln” werden die Voraussetzungen geschaffen, um seine Vorstellungen in diesem weiteren ideengeschichtlichen Horizont verorten zu können.

Bei der Begriffsanalyse (Kapitel III) verfolgt diese Studie einen intratextuellen Ansatz. Als Quellengrundlage dient ihr Sokōs Hauptschrift “Die Belehrungen des Yamaga [nach Themen] geordnet” 山鹿語類 (*Yamaga gorui*, 45 Bde.), welche die wohl umfassendste Darstellung der Lehre Yamagas enthält.<sup>68</sup> Die spezifische Anlage dieser Schrift ermöglicht es, Sokōs Begriffsverwendung in Bezug auf ein weites Spektrum von Themen und im Rahmen unterschiedlicher Diskursformen nachzuvollziehen.<sup>69</sup> Die Begriffsbestimmung wird erschwert, weil den Erörterungen

---

68 Es handelt sich um eine Sammlung von Abhandlungen und Lehrgesprächen, die Sokō und seine Schüler zwischen 1663 und 1665 (Kanbun 3–5) kompilierten. Die Schrift ist der konfuzianischen Textgattung “Aufzeichnung von [Lehr]gesprächen” 語録 (*yulu/goroku*) zuzuordnen, die eng mit der Herausbildung des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus in Verbindung steht. Vgl. GARDNER 1991. Eine vollständige Druckausgabe der *Belehrungen des Yamaga* bietet YG. In YZ (Bde. 4–10) werden die in chinesischer Schriftsprache (*kanbun*) verfassten Textteile ins Altjapanische umgeschrieben (*kakikudashi*). Eine kommentierte Ausgabe ausgewählter Textteile aus den *Belehrungen des Yamaga* bietet NST. Für diese Studie wurden undatierte Originale des Werkes im Nationalen Forschungsarchiv für Japanische Literatur 国文学研究資料館 (*Kokubungaku kenkyū shiryō kan*) eingesehen.

69 Die drei Werkteile der *Belehrungen des Yamaga* unterscheiden sich in inhaltlicher, formaler und sprachlicher Hinsicht voneinander. Zu den formalen Merkmalen des ersten Werkteils (YG, Bde. 1–20) gehört, dass die inhaltliche Gliederung in Entsprechung zum Konzept der “Fünf [ethischen] Beziehungen” 五倫 (*wulin/gorin*) vorgenommen wurde, das im Zentrum der konfuzianischen Tugend- und Soziallehre steht. Folglich tragen die Hauptkapitel die Überschriften “Weg des Herrschers” 君道 (*Kundō*), “Weg des Gefolgsmanns” 臣道 (*Shindō*), “Weg von Vater und Sohn” 父子道 (*Fushidō*), “Trennung zwischen Ehemann und Ehefrau” 夫婦之別 (*Fūfu no betsu*) und “Vertrauenswürdigkeit zwischen Freunden” 朋友之信 (*hōyū no shin*). Die Abhandlungen der Hauptkapitel haben den Charakter eines Fürstenspiegels, in dem die unterschiedlichen Pflichten und Betätigungsfelder des Regierungspersonals definiert werden. Der Inhalt wird durch Kapitel ergänzt, die mit “Gespräche” 談 (*dan*) betitelt sind. Ihr Gegenstand ist die Erörterung von Fallbeispielen aus der Kriegerhistorie von der Kamakura-bis zur Sengoku-Zeit. Sokōs Ausführungen im ersten Werkteil sind insgesamt in einer chinesisch-japanischen Mischschrift abgefasst. Der zweite Werkteil (YG, Bde. 21–32) präsentiert Sokōs Programm einer moralischen Persönlichkeitskultivierung für die Regierenden, das sich am Ideal des “Fähigen” 士 (*shi*) orientiert. Die systematische Differenzierung von inneren und äußeren Handlungsdispositionen ist ein charakteristisches Merkmal von Sokōs Kultivierungsdiskurs. Auch die Ausführungen des zweiten Werkteils sind in chinesisch-japanischer Mischschrift abgefasst. Im



Sokōs eine zusammenhängende Argumentationsstruktur fehlt. Die Analyse muss deshalb von einer Bestandsaufnahme jener Themen und Konzepte ausgehen, die in Bezug zu seinem Wissen- und Handlungskonzept stehen. Dabei werden theoretische und praktische Diskurse in gleichem Maße berücksichtigt, um ein möglichst weites Spektrum der Begriffsverwendung zu berücksichtigen. Die Vorstellungen Sokōs bezüglich des Wissens und Handelns, welche die Bestandsaufnahme zu Tage gefördert hat, werden mittels eines konzeptionellen Rasters eingeordnet. Dieses Raster besteht aus jenem Bestand von Wissens- und Handlungskonzepten, das die klassische Tradition des Konfuzianismus und der Neokonfuzianismus ausgebildet hat. Diese Tradition stellt den wichtigsten Bezugsrahmen für Sokōs Begriffsbildung dar. Eine Übersicht zentraler Passagen (Kapitel II) aus den kanonischen Schriften dient dazu, das semantische Feld des Konfuzianismus abzustechen. Um die theoretischen Elemente, welche die Bestandsaufnahme zu Tage gefördert hat, in eine Beziehung zueinander zu setzen, bedarf es eines Analysevokabulars. Diese Studie greift dafür auf die genannten Ansätze von Habermas und Bourdieu zurück, die es ermöglichen, ein breites Spektrum von Rationalitätsaspekten in Sokōs politischem Denken zu beschreiben.

Seine Begriffe sind Teil einer spezifischen Diskurspraxis, welche die Analyse berücksichtigen muss. Um die Struktur dieser Praxis nachvollziehbar zu machen, werden hier relevante Passagen aus den *Belehrungen des Yamaga* übersetzt und mit umfangreichen Annotationen zum textlichen Hintergrund der Ausführungen oder Bezugnahmen auf historische Personen, Orte und Ereignisse etc. versehen (Kapitel IV). Bei der Erschließung des Quellenmaterials ergibt sich die Schwierigkeit, dass es für die theoretischen Konzepte, die Sokō in seine Argumentation einbringt, keine exakten Äquivalente in der westlich-abendländischen Tradition gibt. Diesem Problem wird hier durch Anwendung eines analytischen Übersetzungsverfahrens Rechnung getragen. Im Einzelfall hat das zur Folge, dass einer textnahen und transparenten Übertragung, die im Deutschen manchmal sperrig wirken mag, gegenüber einer flüssig lesbaren Übersetzung der Vorzug gegeben wurde, um Sokōs Begriffsbildung nachvollziehbar zu machen.<sup>70</sup>

---

dritten Werkteil (YG, Bde. 33–43), deren Bände mit “Studium der Weisen” 聖学 (*Seigaku*) überschrieben sind, finden sich Sokōs Abhandlungen über die theoretischen und methodischen Grundlagen seiner Gelehrsamkeit. Die Kapitel werden nach “Erörterung [des eigenen Gelehrtenstandpunktes]” 論 (*ron*) und “Unterscheidung [richtiger und falscher Sichtweisen]” 辨 (*ben*) gegliedert, beides Textformen, die in der Tradition des klassisch chinesischen Gelehrten Diskurses stehen. Letzteres wird ferner dadurch angezeigt, dass alle Texte in klassischem Chinesisch verfasst sind (zusammen mit Lesehilfen wie in dieser Zeit üblich).

70 Die Nummerierung von Sätzen im Übersetzungstext und Zeilenangaben markieren die jeweilige Passage im Original.

#### 4. Sozialhistorischer und ideengeschichtlicher Kontext

Eine Rekonstruktion Begriffsbildung bei Sokō, wie sie diese Studie anstrebt, muss deren sozialhistorischen und ideengeschichtlichen Kontext berücksichtigen: Als politischer Theoretiker richtete sich die Aufmerksamkeit des Gelehrten natürlicherweise auf praktische Probleme der zeitgenössischen Gesellschaft, und seine Konzepte können als Ansätze zu deren Lösung verstanden werden.<sup>71</sup> Von einem methodischen Standpunkt aus gesehen kann Begriffsbildung jedoch nicht allein aus sozialhistorischen Faktoren abgeleitet werden, da Ideen, Begriffe und Argumentationsmuster, mit denen Sokō seinen Vorstellungen Ausdruck verlieh, Teil einer historisch situierten Diskurs- und Rezeptionspraxis waren. Vor diesem Hintergrund sind seine Konzepte als eine Reaktion auf ideengeschichtliche Entwicklungen aufzufassen. Beides, sozialhistorischer und ideengeschichtlicher Kontext, geben wichtige Hinweise auf das Problembewusstsein, das die Begriffsbildung des Gelehrten motivierte. Im Folgenden wird auf jene gesellschaftlichen und intellektuellen Entwicklungen in der frühen Tokugawa-Zeit fokussiert, die mit Sokōs Erfahrungshorizont in einen Zusammenhang gebracht werden können. Ein besonderes Augenmerk gilt der wichtigen Periode zwischen der Kanei- und Kanbun-Zeit.

##### *Ausweitung ziviler Regierung und Verwaltung*

Die häufig anzutreffende Charakterisierung der japanischen Frühen Neuzeit als eine historische Periode umfassenden Friedens („Pax Tokugawa“) dürfte für bestimmte Bevölkerungsteile ab dem achtzehnten Jahrhundert einer sozialen Realität entsprochen haben. Für Sokōs Zeit ist diese jedoch unzutreffend. Die frühe Tokugawa-Zeit war von Umwälzungen der gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Verhältnisse geprägt, die von sozialen Akteuren eine Anpassung ihrer Handlungsweisen verlangten.<sup>72</sup> Dieser Strukturwandel veränderte Norm- und Wertauffassungen nachhaltig.

Die Aufstände auf der Halbinsel Shimabara 1638 (Kanei 15), die Hungersnot zwischen 1641 und 1643 (Kanei 18–20) sowie die problematischen Verhältnisse in den Städten waren nur drei unter vielen Herausforderungen, welche die Krieger zu einer Umorientierung ihrer Regierungspraxis zwangen. Dieser Prozess beeinflusste

---

71 Einträge in Sokōs „Jahreschronik“ 年譜 (*Nenpu*) belegen, dass er die aktuelle politische und gesellschaftliche Lage im Land aufmerksam verfolgte. Vgl. *Nenpu*, YZ 15.

72 Die ältere Forschung hat in erster Linie den Rückgang kriegerischer Konflikte als Faktor für gesellschaftliche Veränderungen angeführt. Einer solchen historischen Betrachtungsweise liegt jedoch die Vorstellung eines stabilen Machtgefüges zugrunde, das erst später und als Ergebnis politischer und gesellschaftlicher Prozesse im 17. Jahrhundert entstanden sein dürfte. Den Einträgen in Sokōs *Jahreschronik* nach zu urteilen, nahm er die politische und soziale Lage in seiner Zeit als krisenhaft wahr.

die schrittweise Herausbildung einer neuen politischen Ordnung.

Als Folge der Aufstände von Shimabara begann die Regierung, Christen als eine Bedrohung für die innere Sicherheit wahrzunehmen.<sup>73</sup> Im Rahmen der Maßnahmen zur Christenverfolgung richtete man 1640 (Kanei 17) das Amt für Religionsinspektion 宗門改役 (*shūmon aratame yaku*) ein. Dieses wurde ab 1658 (Manji 万治 1) von dem zum “Großinspektor” 大目付 (*ōmetsuke*) beförderte Hōjō Ujinaga 北条氏長 (1609–70) besetzt, der Sokōs Lehrer in den Militärwissenschaften gewesen war.<sup>74</sup> Ab 1664 (Kanbun 4) ordnete die Regierung die Einrichtung dieses Amtes landesweit in allen Domänen an.<sup>75</sup> Es kamen Bezeugungsschreiben zum Einsatz, mit denen die religiöse Orientierung von Land- und Stadtbevölkerung überprüft werden sollte.<sup>76</sup> Mit der bürokratischen Verwaltung der Inspektionen waren buddhistische Tempel betraut, die sich bereits existierender Register (*danka* 檀家 bzw. *tera'uke* 寺請) bedienten.<sup>77</sup> Seit 1665 (Kanbun 5) unterstellte man alle buddhistischen Sekten und Shintō-Schreine staatlicher Kontrolle.<sup>78</sup> Die Religions-

---

73 Auch unter der Bezeichnung “Aufstand von Shimabara und Amakusa” 島原天草一揆 (*Shimabara Amakusa ikki*) bekannt. Shimabara gehörte zur Tokugawa-zeitlichen Domäne Hizen 肥前 (Gebiet der heutigen Präfekturen Saga und Nagasaki). Neben der Auflehnung gegen die Christenverbote der Regierung hatte der Aufstand soziale Ursachen. Die ersten Christenverbote erließ Tokugawa Ieyasu bereits 1612 (Keichō 慶長 17). Diese standen in Verbindung mit den Maßnahmen zur Landesabschließung, welche die Regierung seit den 1620er Jahren umsetzte. Nach dem Aufstand von Shimabara wurden diese auf die Abweisung portugiesischer Handelsschiffe ausgeweitet. Sokō verzeichnete den Aufstand von Shimabara in seiner Jahreschronik. Vgl. *Nenpu*, YZ 15: 17–8.

74 Ab 1662 (Kanbun 2) wurde das Amt im Wechsel mit Yasuda Muneyuki 保田宗雪 besetzt, dem “Kommissar für Konstruktionsaufgaben” 作事奉行 (*sakuji bugyō*).

75 Die gesetzliche Kodifizierung der Christenverbote wurde zu Beginn der Kanbun-Zeit vorangetrieben und ein entsprechender Paragraph in die “Verschiedenen Gesetze und Bestimmungen für die Kriegerhäuser” 武家諸法度 (*Buke sho hatto*, 1663) aufgenommen.

76 Unter Strafe wurde auch die Anhängerschaft zur buddhistischen *Fuju fuse*-Sekte gestellt, einer Nebenströmung der Nichiren-Sekte. Die Verfolgung geht auf Streitigkeiten zwischen dem Mönchen Nichiō 日奥 (1565–1639), Toyotomi Hideyoshi und Tokugawa Ieyasu zurück. Vgl. SUEKI 1992; TAMAMURO 1987: 26–40.

77 Eine Ausweitung dieses Kontrollsystems erfolgte 1671 (Kanbun 11) durch Einführung des “Inspektionsregisters [zur Erhebung] von Glaubens[zugehörigkeit] und Einzelpersonen” 宗門人別改帳 (*Shūmon ninbetsu aratamechō*). Neben der Glaubens- und Tempelzugehörigkeit wurden weitere Daten erhoben wie der Name des Hausvorstandes, Namen der übrigen Familienmitglieder und Bediensteten sowie Angaben über deren Geschlecht und Alter. In der Domäne Hirado 平戸 (heutige Präfektur Nagasaki) kam ein ähnliches Register bereits 1634 (Kanei 11) zum Einsatz.

78 Im Jahr 1665 (Kanbun 5) wurden die “Verordnungen für die verschiedenen [buddhistischen] Sekten und Tempel” 諸宗寺院法度 (*Shoshū jiin hatto*) und die “Verordnungen für die verschiedenen [Shintō-]Schreine und [Priesterämter] der Negi und Kannushi” 諸社禰宜神主法度 (*Shosha negikannushi hatto*) erlassen. Weitere Kontrollinstrumente der Regierung waren die Einführung eines Verwaltungssystems buddhistischer Haupt- und Nebentempel oder die zentrale Vergabe von Gebietslizenzen an Tempel- und Schreinvertreter durch den Shōgun.

politik der Kanei-Zeit trug zur allgemeinen Ausweitung und Differenzierung ziviler Verwaltungsstrukturen bei; sie kann als Ausdruck eines gesteigerten Problembewusstseins der Krieger für die Regierung der Bevölkerung gedeutet werden.

Die sogenannte “große Hungerkatastrophe der Kanei-Zeit” 寛永の飢饉 (*Kanei no daikikin*) verursachte eine Systemkrise in der derzeitigen Regierung.<sup>79</sup> Zu deren Bewältigung bedurfte es ein bis dahin unbekanntes Maß sozialer und wirtschaftlicher Interventionen: Ziel der Sofortmaßnahmen, die auf Ebenen des Shogunats und der Domänen getroffen wurden, war die Versorgung der Hungernden, die Sicherung der Agrarproduktion sowie die Einschränkung und Kontrolle des allgemeinen Lebensmittelverbrauchs. In der Folgezeit wurden Regionalfürsten von Seiten des Shōguns zu verantwortlichem Regierungshandeln angehalten; ein Erlass von 1642 (Kanei 19) stellte außerdem die nachlässige Durchsetzung von Hilfsmaßnahmen durch regionale “Verwalter” 代官 (*daikan*) unter Strafe. Die Erfahrungen im Zusammenhang mit der Kanei-Hungersnot ließen den Schutz der Bevölkerung zu einem wichtigen Aufgabenfeld der Politik werden.<sup>80</sup>

Sokō war über das Ausmaß der Hungersnot und die Gegenmaßnahmen der Regierung informiert.<sup>81</sup> Seine Quelle dürfte Sone Yoshitsugu 曾根吉次 (1592–1665) gewesen sein, der Finanzkommissar 勘定奉行 (*kanjō bugyō*) für die Region Kantō und Mitglied eines vom Shōgun einberufenen Komitees zur Umsetzung von Hilfsmaßnahmen.<sup>82</sup> In dessen Auftrag fertigte Sokō die Kommentarschrift “Auflösungen [zum Verständnis der Schrift] *Aufrichtige Ermahnung zur Rettung des Volkes*” 牧民忠告諺解 (*Bokumin chūkoku genkai*, 1650) an.<sup>83</sup> Dieses und ähnliche Projekte bezeugen das Interesse unter zeitgenössischen Gelehrten und Regierenden am Stu-

---

79 Ursache waren massive Ernteausfälle, die auf eine Rinderepidemie, Dürren, Überschwemmungen und eine Insektenplage in Westjapan sowie langanhaltenden Regenfällen und Kälteperioden in Nordjapan folgten. Die Hungersnot forderte landesweit eine große Anzahl von Todesopfern und veranlasste viele Bauern zur Landflucht. Versorgung und Unterbringung von Hungernden in den Städten stellte die Verwaltung vor große organisatorische Probleme. Für eine Charakterisierung der Hungersnot in der Kanei-Zeit als “Systemkrise” vgl. KIKUCHI 1997: 40–46. Auch andere Autoren betonen ihre Bedeutung für die Herausbildung einer zivilen Regierungspolitik unter den Tokugawa. Zum Beispiel YOKOTA 2002: 180–81.

80 So wurden im Rahmen der Hilfsmaßnahmen die Weichen für die spätere Ausrichtung der Agrarpolitik gestellt. Die Regulierung des überhöhten Reispreises als Folge der Ernteausfälle führte dazu, dass die Regierung in der Folgezeit verstärkt in marktwirtschaftliche Prozesse eingriff. Einschränkungserlasse aus der Kanei-Zeit beeinflussten die spätere Verwendung bestimmter Kleidungsstoffe und Speisen sowie die Alkoholproduktion. Vgl. KIKUCHI 1997.

81 Vgl. *Nenpu*, YZ 15: 20. Derselbe Eintrag vermerkt eine Hungersnot in China.

82 KIKUCHI 1997: 26; OGAWA 2008: 62–64.

83 Vgl. *Bokumin chūkoku genkai*, YZ 1: 117–224. Quellentext ist die chinesische Schrift “Aufrechte Ermahnungen [für Maßnahmen] zur Rettung des Volkes” 牧民忠告 (*Bokumin chūkoku/Mumin zhonggao*) des Yuan-zeitlichen Konfuzianers Zhang Yanghao 張養浩 (1270–1329).

dium ziviler Regierungsprinzipien, angefacht durch die Krisen in der Kanai-Zeit.<sup>84</sup>

Die rapide Stadtentwicklung zur Mitte des 17. Jahrhunderts bedingte die Ausbildung bürokratisch arbeitender Verwaltungsstrukturen.<sup>85</sup> Die Stadtregierung wurde dem Amt des “Stadtkommissars” 町奉行 (*machi bugyō*) übertragen. Mit dem Erlass von “Stadtverordnungen” 町触 (*machibure*) zielte man darauf ab, die urbane Infrastruktur und Bebauung an die Erfordernisse von Brandschutz, ansteigendem Handelsverkehr und wachsender Bevölkerungsdichte anzupassen.<sup>86</sup> In diesem Prozess wurden zunehmend mehr Bereiche des täglichen Lebens zum Gegenstand detaillierter Regulierungen gemacht.

Eine Bedrohung für die städtische Sicherheit stellten bewaffnete Banden dar.<sup>87</sup> Zu deren Abschreckung bediente man sich Verboten und verhängte Strafen.<sup>88</sup> Der Verbrechensbekämpfung dienten außerdem die Errichtung von “Straßenwachen” 番所 (*bansho*) und Durchführung der “Inspektionen [zur Prävention von] Brand und Diebstahl” 火付盗賊改 (*hitsuke tōzoku aratame*). Auch die Angehörigen des Kriegerstandes stellte man unter Kontrolle, um ein geordnetes Zusammenleben der

---

84 Matsudaira Sadatsuna 松平定綱 (1592–1651) verfasste unter Mithilfe Sokōs, der ab 1643 sein Schüler war, die Kommentarschrift “Nachträgliche Beurteilungen [zur Schrift *Aufrichtige Ermahnungen zur*] *Rettung des Volkes*” 牧民後判 (*Bokumin kōhan*, 1649). OGAWA 2008 stellt inhaltliche und strukturelle Übereinstimmungen zwischen Sadatsunas Schrift und den *Belehrungen des Yamaga* heraus. Vgl. OGAWA 2008: 51–58.

85 Die Stadtentwicklung in der frühen Tokugawa-Zeit wurde durch Faktoren wie der Landflucht in Folge von Hungersnöten, dem plötzlichen Anstieg des Bevölkerungswachstums (die Gesamtbevölkerungszahl verdoppelte sich zwischen 1600 und 1700 auf ca. 30 Mill. Menschen) und der zunehmend marktorientierten Wirtschaftsweise verstärkt. Edo wuchs mit einer Bevölkerungszahl von ca. 1 Mill. Menschen zur weltweit größten Stadt des 17. Jahrhunderts an. Die hauptstädtischen Funktionen verteilten sich auf drei Zentren: Geldinstitutionen und Spezialhandwerke waren in Kyōto angesiedelt; als Warenumschlagsplatz und zentraler Reismarkt fungierte Ōsaka; den Sitz des Shōguns und die Residenzen aller Regionalfürsten beherbergte Edo. Dazwischen entwickelte sich ein dichtes Handels- und Verkehrsnetz, das sich stimulierend auf die landesweite Wirtschaft auswirkte. Voraussetzung für die Stadtentwicklung im 17. Jahrhundert war die Anlage von ca. 200 Burgstädten mit dem Herrschaftsbeginn der Tokugawa, in denen unterschiedliche Statusgruppen wie Krieger, Händler, Handwerker oder das Schrein- und Tempelpersonal angesiedelt wurden. Vgl. YOKOTA 2002; YOSHIDA 2015. Zu Wirtschaft und Bevölkerungsentwicklung in der Tokugawa-Zeit vgl. HAYAMI u. MIYAMATO 1988; HAYAMI 2003.

86 Die Gesamtzahl von Stadtverordnungen nahm ab der Kanai-Zeit exponentiell zu. In Edo wurde ein vorläufiger Höhepunkt in der Kanbun-Zeit für das 17. Jahrhundert erreicht. Vgl. YOKOTA 2002: 272–74.

87 Deren Mitglieder rekrutierten sich aus Söhnen hochrangiger Krieger, *rōnin* 浪人 oder Angehörigen der Statusgruppe der Händler. Unterschieden wurde nach Standesherkunft der Bandenmitglieder “Bannerträger-Kerle” 旗本奴 (*hatamoto yakko*) und “Stadt-Kerle” 町奴 (*machi yakko*). Eine Gruppe von Halbstarke stellten die sogenannten *kabukimono* 歌舞伎者. Zu Berühmtheit gelangten im 17. Jahrhundert die Bandenführer Banzūin Chōbei 幡随院長兵衛 (gest. 1657) und Mizuno Jūrōzaemon 水野十朗左衛門 (gest. 1664). Vgl. YOKOTA 2002: 260–62.

88 *Kabukimono* wurden seit 1646 unter Verbot gestellt. Vgl. YAMAMOTO 2008.

verschiedenen sozialen Statusgruppen im Stadtgebiet zu gewährleisten. In vielerlei Hinsicht ähneln Entwicklung und Charakter der Tokugawa-zeitlichen Stadtregierung jener im Europa der Frühen Neuzeit.<sup>89</sup>

Sokō war in seiner Funktion als Militärberater und aufgrund seines Expertenwissens im Burgenbau intensiv mit Problemen der Stadtplanung befasst. Er pflegte engen Kontakt zu hochrangigen Amtsträgern der Verwaltung, wie z. B. dem Stadtkommissar von Kyōto, Itakura Shigenori 板倉重矩 (1617–73).<sup>90</sup> Die persönlichen Verluste, die er durch den Großbrand von 1657 (Meireki 3) in Edo erfahren musste, dürfte sein Problembewusstsein für die zeitgenössische Stadtregierung zusätzlich geschärft haben.<sup>91</sup>

### *Strukturwandel des Kriegerstandes*

Seit Mitte des 17. Jahrhunderts machten sich zunehmend Symptome einer Krise des Kriegerstandes bemerkbar. Dazu gehörten Aufstände von fürstlichen Gefolgschaftsverbänden<sup>92</sup>, dienstlos umherziehende Krieger bzw. *rōnin* 浪人<sup>93</sup> und

---

89 Diese ist insbesondere mit dem Ordnungsleitbild der „guten Policey“ verbunden, das eine intensive Regulierungstätigkeit des städtischen Raumes begründete. Vgl. ISELI 2009: 70–83.

90 Stadtkommissar von Kyōto. Im Jahr 1665 wurde er in den Rang eines „Senioren“ 老中 (*rōjū*) befördert und diente u.a. als Berater für Tokugawa Ietsuna. Zum Schülerkreis gehören ferner: Ishigaya Sadakiyo 石谷貞清 (1594–1672), Stadtkommissar des nördlichen Edo seit 1651 (Keian 4); Toda Tadamasa 戸田忠昌 (1632–99), Stadtkommissar von Kyōto seit 1676 (Enpō 4); Ōshima Yoshinari 大島義也 (1660–1723), 1699 (Genroku 12) zum Stadtkommissar von Nagasaki ernannt.

91 Das Feuer brach am 18. Tag des 1. Monats im Stadtteil Hongō 本郷 aus (entspricht nach gregorianischem Kalender dem 2.3.1657) und breitete sich in nordwestlicher Richtung über das Stadtgebiet aus. Der Großbrand forderte vermutlich mehr als 100.000 Opfer. Auch Sokōs Residenz im Stadtteil Kanda 神田 blieb nicht verschont, woraufhin dieser mit seiner Familie in den Stadtteil Takada 高田 umsiedelte.

92 Auslöser waren zumeist Interessenkonflikte zwischen den vom Shōgun eingesetzten Regionalfürsten mit ihrem Machtanspruch sowie den um Einflussbewahrung bemühten Vertretern der in den Domänen ansässigen Gefolgschaften. Bekannte Beispiele in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sind der „Ikoma-Aufstand“ 生駒騒動 (*Ikoma sōdō*) zwischen 1637 und 1640 (Kanei 14–17) in der Domäne Takamatsu 高松; der „Aizu-Aufstand“ 会津騒動 (*Aizu sōdō*) von 1639 (Kanei 16) in der Domäne Aizu 会津; der „Ikeda-Aufstand“ 池田騒動 (*Ikeda sōdō*) von 1640 (Kanei 17) in der Domäne Yamazaki 山崎; der „Kuroda-Aufstand“ 黒田騒動 (*Kuroda sōdō*) zwischen 1632 und 1633 (Kanei 9–10) in der Domäne Fukuoka 福岡 und der „Date-Aufstand“ 伊達騒動 (*Date sōdō*) 1660 (Manji 3) in der Domäne Sendai 仙台. Vgl. FUKUDA 2005.

93 Auch: 牢人. Als *rōnin* wurden Angehörige der Kriegerschicht bezeichnet, die in keinem Dienstverhältnis zu einem Herrn standen. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts stieg deren Anzahl auf ca. 40.000 stark an. Auf die Beteiligung von *rōnin* an den Aufständen in Shimabara reagierte die Regierung mit restriktiven Maßnahmen, die von Dienstverboten bis hin zur Verbannung aus den Burgstädten reichten. Nach der Vereitelung eines Anschlags auf den Shōgun im 4. Jahr Keian (1651) versuchte man einen Rückgang der Anzahl von *rōnin* etwa durch Lockerung des Adop-

Komplote gegen die Regierung des Shōguns wie jener unter der Führung des Militärgelehrten Yui Shōsetsu 由井正雪 (1605–51).<sup>94</sup> Neben dem Rückgang militärischer Konflikte, welcher die Krieger ihres Hauptbetätigungsfeldes beraubte, dürften die Ursachen im gesamtgesellschaftlichen Strukturwandel und einer sich veränderten Regierungspraxis liegen. Die Angehörigen des Kriegerstandes mussten sich einem neuen Rollen- und Werteverständnis anpassen.<sup>95</sup> So veränderte sich etwa das Verständnis des Gefolgschaftsverhältnisses: Richteten sich Loyalitätsbekundungen von Kriegern traditionell an Einzelpersonen, galten diese ab nun dem “Haus” 家 (*ie*) eines Dienstherrn. Dieses hatte auf höchster Ebene einen stabilisierenden Effekt sowohl auf die Beziehung zwischen den Regionalfürsten und dem Haus des Shōguns wie auch auf jene zwischen den Gefolgschaftsverbänden und Fürsten in den Domänen. Für die Krieger der frühen Tokugawa-Zeit gewann die Pflichterfüllung gegenüber dem eigenen “Haus” sowie dessen Fortbestandssicherung allmählich einen höheren Stellenwert als die Führungsqualität individueller Dienstherrn.<sup>96</sup>

Die Ämterreform des Tokugawa Iemitsu 徳川家光 (1604–51; reg. 1623–51) verfestigte eine Regierungsstruktur, deren Spitze der Shōgun als Oberbefehlshaber

---

tionsverbots zur Fortbestandssicherung von Kriegerhäusern zu bewirken. Ishigaya Sadakiyo 石谷貞勝 (1594–1672), Stadtkommissar von Edo und ein Schüler Sokōs, soll sich in seiner Amtszeit um die Neuanstellung von ca. 1000 *rōnin* bemüht haben.

- 94 Mit seinem Verbündeten, Marubashi Chūya 丸橋忠弥 (gest. 1651), plante dieser einen Großangriff auf den Sitz der Regierung in Edo, der jedoch vereitelt wurde. Da dieser Anschlag in eine Phase politischer Instabilität der Regierung nach dem Tod Tokugawa Iemitsus fiel, gilt er als Symptom einer generellen Systemkrise. Als Motivation für das Komplott wird u. a. die Kritik an den repressiven Maßnahmen der Regierung gegenüber den *rōnin* und die verschlechterten Lebensumstände der hochrangigen “Bannerträger” 旗本 (*hatamoto*) angesehen. Da Yui Shōsetsu ähnlich wie Sokō ein namhafter Militärwissenschaftler mit einflussreichen Schülern war und wie dieser den Status eines *rōnin* innehatte, wird vermutet, dass auch Sokō als Gefährdung für die innere Sicherheit angesehen wurde und dieses die Entscheidung über seine Verbannung im 6. Jahr Kanbun (1666) beeinflusste. Vgl. NAKAYAMA 1975: 29 ff. Sokō vermerkte die Festnahme von Marubashi Chūya und den Tod von Yui Shōsetsu in seiner *Jahreschronik*. Vgl. *Nenpu*, YZ 15: 37.
- 95 Nach Watanabe verursachte dieser Prozess eine Identitätskrise der Statusgruppe der Krieger. Vgl. WATANABE 2012: 35.
- 96 Vgl. MIYAKE 2014: 22–25. In diesem Zusammenhang ist das Verbot der rituellen Selbsttötung im Jahr 1663 (Kanbun 3) bedeutsam. Noch auf den Sengoku-zeitlichen Schlachtfeldern töteten sich Krieger nach einer Niederlage als Beweis ihrer Loyalität. Das Aufschneiden der eigenen Bauchdecke wurde als “Erwiderung” 報謝 (*hōsha*) von “Gunst” 恩 (*on*, *megumi*) verstanden, die ein Gefolgsmann von seinem Herrn erhalten hatte. Durch das Verbot dieser Praxis verlor dieses Loyalitätsverständnis, das auf einer persönlichen Bindung zwischen Gefolgsmann und Herrn fußte, seine Bedeutung. Hoshina Masayuki 保科正之 (1611–72), Daimyō der Domäne Aizu und zeitweiliger Leiter der Regierungsgeschäfte des Shōgun, soll sich für dessen Durchsetzung stark gemacht haben. Vgl. SHIBATA 1991: 325–26.

mit seinen einflussreichen Rat der “Senioren” 老中 (*rōjū*) bildete.<sup>97</sup> Außerdem trieb man die Abgrenzung zwischen den Autoritätsbereichen bzw. “Aufgaben/Pflichten” 職 (*shoku*) der Ämter voran.<sup>98</sup> In den Domänen stellte sich das Problem, heterogene Gefolgschaftsverbände in eine einheitliche Verwaltungsstruktur einzugliedern und der Führung eines vom Shōgun eingesetzten Regionalfürsten zu unterstellen.<sup>99</sup> Sokō und dessen Schüler waren in direkter Weise in diesen Reformprozess involviert. In der nordjapanischen Domäne Hirosaki 弘前<sup>100</sup> berieten sie den dortigen Fürsten, Tsugaru Nobumasa 津軽信政 (1646–1710; reg. 1656–1710)<sup>101</sup>, der eine Umstrukturierung seines Heeres und Amtswesens nach dem Leitprinzip der funk-

- 
- 97 Die Reform wurde zwischen 1633 (Kanbun 3) und 1664 (Kanbun 5) durchgeführt. Mit der Einsetzung von “Senioren” und “Junioren” 若年寄 (*wakadoshiyori*) zielte man darauf ab, den Einfluss mächtiger “Kammerherren” 出頭人 (*shuttōnin*; wörtl. “Anwesende”) zu beschneiden und einen neuen Regierungsstil zu etablieren. Allgemeines Merkmal des Tokugawa-zeitlichen Amtswesens ist dessen militärische Führungs- bzw. Befehlsstruktur. Vgl. FUJII 1991 u. 1999; KASAYA 2006: 220 ff.
- 98 Auf diese Weise sollte das Amtswesen insgesamt von der Kompetenz und Willkür einzelner Amtsträger unabhängig gemacht werden. Unter der Regierung Iemitsus blieben jedoch einige Ambiguitäten hinsichtlich der Zuordnung von Amtstiteln und deren entsprechenden Rängen bestehen. Vgl. MIYAKE 2014: 13.
- 99 In der Praxis waren seit der Kanei-Zeit immer häufiger die Räte der “Hausenioren” 家老 (*karō*) mit der Verwaltung der Domänen betraut, die den höchsten Rang innerhalb der Gefolgschaft innehatten und sich gleichzeitig loyal gegenüber dem Haus des Regionalfürsten verhielten. Vgl. KASAYA 2006: 232–39.
- 100 Auf dem Gebiet der heutigen Präfektur Aomori gelegen. Auch unter dem Namen Tsugaru 津軽 bekannt. Die Domäne Hirosaki gehörte neben der Domäne Hirado 平戸 (heutige Präfektur Nagasaki) und Akō 赤穂 (heutige Präfektur Hyōgo) zu jenen Domänen, mit denen Sokō engen Kontakt pflegte und deren Fürsten er zu seinen Schülern zählte. In der Domäne Hirosaki besetzten Familienangehörige Sokōs außerdem hohe Regierungsposten. Der Schwiegersohn Oka Hashirōzaemon 岡八郎左衛門, Ehemann seiner ältesten Tochter Kame 亀, trat 1673 (Enpō 7) in die Dienste des Hauses Tsugaru. 1681 (Tenna 天和 1) wurde dieser zum “Hausenioren” befördert und erhielt das Namensrecht der Tsugaru (fortan: Tsugaru Daigaku 津軽大学; später adoptierte Sokō seinen Schwiegersohn). Die Tochter des Gelehrten, Tsuru 鶴, heiratete den Gefolgsmann Kitamura Munenori 喜多村宗則 (1658–82; später: Tsugaru Kenmotsu 津軽監物), der ebenfalls ab 1681 (Tenna 1) das Amt eines “Hausenioren” bekleidete. Auf die Bedeutung der Beziehung zwischen Sokō und den genannten Domänen für den historischen Kontext des Werkes haben MAEDA 1996, 1999, 2010 u. TANIGUCHI 2012 hingewiesen.
- 101 Seit 1661 (Kanbun 1) stand dieser in einer Schüler-Lehrer-Beziehung zu Sokō. Im Alter von 16 Jahren wurde Nobumasa bereits mit den Regierungsgeschäften seiner Domäne betraut. Die eigene Gefolgschaft ließ er in Sokōs Militärwissenschaft ausbilden. Zum Beauftragten für das Militärwesen berief Nobumasa Sokōs engsten Schüler, Isogaya Hisahide 磯谷久英 (Lebensdaten unbek.; auch: Tōsuke 十介). Zur Verbreitung der Lehren Sokōs trug er durch die Herausgabe von Drucken bei. Außerdem gab Nobumasa die Abfassung einer Kommentarschrift selbst bei dem Gelehrten in Auftrag. Zur Mitte des 18. Jahrhunderts rezipierte der Konfuzianer und Finanzkommissar der Domäne Hirosaki, Nyūi Mitsugi 乳井貢 (1712–64), die Lehren Sokōs. Dieser kritisierte das Rollenverständnis der zeitgenössischen Krieger und betonte deren Verantwortung als Regierende. Vgl. KOJIMA 2011.



tionalen Trennung von militärischen und zivilen Regierungsbereichen anstrebte.<sup>102</sup>

### *Konfuzianismusrezeption*

Zu Beginn der Tokugawa-Zeit kam es zu einer erneuten Auseinandersetzung mit Song- und Ming-zeitlichen Strömungen des Neokonfuzianismus, insbesondere mit den Lehren des Zhu Xi 朱熹 (1130–1200; auch: “Meister Zhu” 朱子 (*Zhuzi/Shushi*)) und Wang Shouren 王守仁 (1472–1529; auch: Wang Yangming 王陽明).<sup>103</sup> Die Gelehrten der ersten Rezeptionsphase entstammten überwiegend buddhistischen Klöstern; die Abgrenzung konfuzianischer Standpunkte gegenüber dem Buddhismus bestimmte den Diskurs in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.<sup>104</sup>

Der Konfuzianismus übte zunächst keinen nachhaltigen Einfluss auf die Gesellschaft aus.<sup>105</sup> Die Regierenden sahen in dessen Lehren keinen praktischen Nutzen oder hielten diese sogar für schädlich. Auch das Werteverständnis der zeitgenössischen Krieger stand in einem Spannungsverhältnis zu konfuzianischen Moralvorstellungen und Institutionen. Somit blieb die Rezeption zunächst auf einen kleinen Expertenkreis beschränkt. Gleichzeitig stieg jedoch der Bedarf an politik- und sozialtheoretischen Begriffen, um die neuen Gesellschaftsverhältnisse zu erklären. Der Konfuzianismus stellte hier eine wichtige konzeptionelle Ressource dar. Nach Watanabe Hiroshi bedingte der sozialhistorische Kontext, dass die Gelehrten diesen von einem “ungewöhnlichen denkerischen Standpunkt” 独特の思想的場 (*dokutoku no shisōteki ba*) aus rezipierten. Vor diesem Hintergrund habe sich ein lebhafter und vielschichtiger Diskurs in der frühen Tokugawa-Zeit entwickelt.<sup>106</sup>

---

102 Vgl. HASEGAWA 2004; TANIGUCHI 2012. Im Zuge der Reform betraute man langgediente Gefolgsleute des Fürsten mit militärischen Ämtern und schränkte deren Einfluss auf zivile Regierungsangelegenheiten ein. Der Einfluss Sokōs auf die Politik Nobumisas rief auch Kritik hervor, wie die Schrift “Aufzeichnungen über [Fürsten, die ihre Gefolgsleute wie] Erde und Gras [betrachten und Gefolgsleute, die ihren Herrn als] Feind und Räuber [sehen]” 土芥寇讎記 (*Dokai kōshū ki*; ca. 1690–91) belegt. Die Reformen umfassten weiterhin die Durchführung von Landinspektionen, die Erschließung landwirtschaftlicher Anbauflächen, die Befestigung von Flüssen sowie städtebauliche Maßnahmen.

103 KOJIMA 2004; TSUCHIDA 2001.

104 TAJIRI 2011: 54; TSUCHIDA 2001: 52–55.

105 WATANABE 2001: 190. Nach Maruyama wurde der Song-zeitliche Neokonfuzianismus in der Tokugawa-Zeit als Staatslehre rezipiert. Vgl. MARUYAMA 2004. Diese These hat die ideengeschichtliche Forschung bis in die Achtzigerjahre hinein dominiert. Eine Revision dieses Geschichtsverständnisses wurde durch die Arbeiten von BITŌ 1961 u. WATANABE 2001 (1985) u. 2016 (1997) angestoßen.

106 WATANABE 2010: 98 und WATANABE 2012: 87. Der Autor unterscheidet drei Rezeptionsphasen des Konfuzianismus in der Tokugawa-Zeit. Diesem Schema zufolge ist Sokōs Werk einer “Inkulturationsphase” 移植期 (*ishoku ki*) zuzuordnen, die Watanabe zwischen dem Ende der

Zu den Gelehrten der ersten Rezeptionsphase gehörte Hayashi Razan 林羅山 (1583–1657).<sup>107</sup> Dieser orientierte sich an den Song-zeitlichen Lehren des Zhu Xi. Sein zentrales Interesse galt dem neokonfuzianischen Konzept des “Prinzips/Musters” 理 (*li/ri, kotowari*), das er unter dem Einfluss Ming-zeitlicher Kommentare deutete.<sup>108</sup> Razans extensive Lektüretätigkeit erstreckte sich fast auf alle Gebiete der zeitgenössischen Gelehrsamkeit. Das Kompilieren von Quellen und Systematisieren von Wissensbeständen spielte eine zentrale Rolle in seinem Verständnis von der Aufgabe eines Gelehrten. Auf Anordnung des Shōguns erstellte Razan zusammen mit seinem Sohn, Hayashi Gahō 林鷲峰 (1618–80), eine Genealogie der wichtigsten Kriegerhäuser und Amtsträger der Regierung (“Kommentar zu den Genealogien der verschiedenen Häuser in der Kanei[-Zeit]” 寛永諸家系図伝 (*Kanei shoka keizu den*, 186 Bde., 1643). Später setzte der Sohn die wissenschaftliche Tätigkeit seines Vaters fort und kompilierte das einflussreiche Geschichtswerk “Detaillierter Spiegel [der Geschichte] des ursprünglichen Hofes [in Japan]” 本朝通鑑 (*Honchō tsūkan*, 310 Bde., 1670). Obwohl Razan der Regierung mit seinen Fähigkeiten in vielerlei Hinsicht von Nutzen gewesen war, blieb eine Anerkennung als konfuzianischer Gelehrter auf institutioneller Ebene aus.<sup>109</sup>

Die Auseinandersetzung mit den Lehren Zhu Xi intensivierte sich in der Gelehrsamkeit des Yamazaki Ansai 山崎闇斎 (1618–82), der eine Rekonstruktion dessen ursprünglichen Lehren anstrebte.<sup>110</sup> Zu seinen zentralen Überzeugungen gehörte,

---

Schlacht von Sekigahara im Jahr 1600 und der Tenna-Zeit (1681–84) bestimmt. Aus sozial-historischer Perspektive betrachtet seien konfuzianische Gelehrte in dieser Phase noch nicht als eigenständige soziale Gruppe hervorgetreten. Stattdessen hätten einzelne Denker relativ unabhängig voneinander ihre eigenen Interpretationsansätze entwickelt. Vgl. WATANABE 2001: 189–213. Die Auswahl der Positionen des gelehrten Diskurses, die hier im Folgenden vorgestellt werden, orientiert sich an Watanabes Schema.

107 Die ältere Forschung schrieb Razan eine zentrale Rolle bei der Etablierung des Neokonfuzianismus als Regierungsideologie der Tokugawa-Herrschaft zu. In der neueren Forschung gilt diese Einschätzung als unhaltbar, wenn die schwache Einflusskraft des Konfuzianismus in der frühen Tokugawa-Zeit berücksichtigt wird. Razans Tätigkeiten für die Shogunatsregierung beschränkten sich auf Recherche- und Archivierungsaufgaben sowie auf das Abfassen offizieller Schreiben. Vgl. SUZUKI 2012: 39 ff. Die Privatakademie des Gelehrten befand sich im Stadtteil Ueno Shinobugaoka 上野忍岡 Edos. Auf dem Gelände entstand später Razans “Changping Schule” 昌平黌 (*Shōhei kō*), die von der Regierung gefördert wurde. Die Nachkommen dienten dem Haus der Tokugawa bis zum Ende der Tokugawa-Zeit.

108 In diesem Zusammenhang ist der Ming-zeitliche Kommentar “Große Sammlung der Natur-Prinzip[en]-Lehren” 性理大全 (*Xingli daquan / Seiri taizen*, 70 Bde., 1415) bedeutsam, die auch Sokōs Rezeption der neokonfuzianischen Positionen beeinflusste. Zu Razans Begriff des “Prinzips/Musters” vgl. BOOT 2013: 197–98.

109 Die Gelehrten des Hayashi-Hauses waren bis in die dritte Generation nach dem Tod Razans zum Empfang der Tonsur als buddhistische Mönche verpflichtet, um ihr offizielles Amt ausüben zu dürfen.

110 Ansais verstand sich als getreuer Anhänger des Zhu Xi, dessen Schriften der Gelehrte teilweise eigenhändig bearbeitete. Insbesondere kritisierte er den Einfluss des Buddhismus auf die

dass das menschliche Moralbewusstsein nicht getrennt von dem ethisch-sozialen Kontext realisiert werden könne, in den jedes Handlungssubjekt eingebettet sei.<sup>111</sup> Eine Angleichung der moralischen Dispositionen einer Person an ihre Handlungspraxis könne methodisch durch strikte Kultivierung von “Achtung” 敬 (*kei*) erzielt werden.<sup>112</sup> Von diesem Standpunkt aus kritisierte er den Zen-Buddhismus und dessen subjektivistischen Erleuchtungslehre. In seinem Praxisdiskurs betonte Ansai die Bedeutung bedingungsloser Loyalität von Gefolgsleuten gegenüber ihren Dienstherrn. Damit entfernte er sich von den Lehren des Zhu Xi, welche die rationale Einsicht in Handlungsprinzipien priorisierten. Bei den Angehörigen des zeitgenössischen Kriegerstandes stieß diese Positionierung jedoch auf breite Resonanz.<sup>113</sup>

Nakae Tōju 中江藤樹 (1608–48) kritisierte ein Verständnis von Gelehrsamkeit, wie es Razan vertrat und das sich auf Lektüre und Archivierung von Wissen beschränkte, ohne jedoch einen praktischen Bezug zur moralischen Lebensführung herzustellen.<sup>114</sup> Er selbst stellte die Bedeutung des intuitiven Moralempfindens des Menschen bzw. dessen “gutes Wissen” 良知 (*liangzhi/ryōchi*) heraus, das es zu kultivieren gelte.<sup>115</sup> Als wichtigste Handlungstugend erkannte Tōju die “kindliche Pietät” 孝 (*xia/kō*).<sup>116</sup> Deren Kultivierung erzeuge eine ethische Handlungsorientierung, die im Einklang mit dem universalen Lebensprinzip des Kosmos stehe.<sup>117</sup> In der Praxis müsse die moralische Lebensführung unter Berücksichtigung der situativen Kriterien “Zeit” 時 (*ji, toki*), “Ort” 処 (*sho, tokoro*) und “Rang/Stellung” 位 (*i, kurai*) realisiert werden.<sup>118</sup> Folglich konzipierte Tōju im Rahmen seiner Lehre ein autonomes Handlungssubjekt, dessen Moralbewusstsein unabhängig existierte von Wertüberzeugungen und Institutionen eines spezifischen gesellschaftlichen Hand-

---

neokonfuzianische Überlieferungsstruktur und machte diesen für die Herausbildung synkretistischer Positionen sowie eine allgemeine Entwertung ethischer Normen verantwortlich. In seinem Spätwerk entwickelte Ansai eine Lehre, die Konfuzianismus und Shintō miteinander verbindet. Vgl. BITÖ 1978: 40 ff.; OOMS 1985: 194 ff.; TAJIRI 2006.

111 TAJIRI 2006: 175–78.

112 Ebenda: 155–66.

113 WATANABE 2001: 198–99.

114 Ebenda: 195.

115 BITÖ 1978: 136 ff.; McMULLEN 1999: 79–85. Der Gelehrte orientierte sich an den Lehren des Ming-zeitlichen Neokonfuzianers Wang Yangming 王陽明 (1472–1528; auch: Wang Shouren 守仁).

116 Tōjus Hauptschrift “Gespräche eines alten Mannes” 翁問答 (*Okina mondō*, 5 Bde., ca. 1641) bietet eine frühe Fassung der Handlungstheorie. Vgl. BITÖ 1978: 136ff; McMULLEN 1979: 342–45.

117 McMULLEN 1999: 80–81.

118 BITÖ 1978: 162 ff.; McMULLEN 1999: 82–83.

lungskontextes.<sup>119</sup> Sein Schüler, Kumazawa Banzan 熊沢蕃山 (1619–91), verarbeitete diese handlungstheoretischen Überlegungen im Rahmen einer Politiklehre.<sup>120</sup> Er argumentierte, dass zwischen den Normen des konfuzianischen “WEGes” 道 (*dao/dō, michi*) und den “Gesetzen/Methoden” 法 (*fa/hō*) seiner praktischen Umsetzung differenziert werden müsse.<sup>121</sup> Aufgrund dieser Konzeption schlug Banzan politische Maßnahmen vor, die sich am konfuzianischen Ideal der “menschlichen Regierung” 仁政 (*renzheng/jinsei*) orientierten und gleichzeitig praktische Erfordernisse der zeitgenössischen Gesellschaft berücksichtigten.<sup>122</sup> Folglich maß der Gelehrte der empirischen Analyse sozialer und wirtschaftlicher Verhältnisse eine größere Bedeutung für die Regierung bei als der persönlichen Kultivierung der Regierenden.<sup>123</sup> In der zweiten Hälfte der Tokugawa-Zeit griff Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666–1728) diesen Ansatz im Rahmen seines Traktats “Plaudereien über das Regieren” 政談 (*Seidan*, 4 Bde., 1726/7) auf.<sup>124</sup>

Die textkritischen Analysen des Itō Jinsai 伊藤仁斎 (1627–1705) förderten ein vertieftes Verständnis der ideengeschichtlichen Hintergründe des Konfuzianismus und dessen Überlieferungsstruktur.<sup>125</sup> Er stellte fest, dass die neokonfuzianischen Kommentarschriften die klassischen Lehren verfälscht wiedergäben.<sup>126</sup> Deren Kern bestehe in einer zwischenmenschlichen Ethik, wie sie den Quellen des Konfuzius oder Menzius zu entnehmen sei. Jinsai kritisierte die neokonfuzianische Selbstkultivierung und ihre anthropologische Prämisse eines der menschlichen Natur in-

---

119 Tōju bewertete die sozialen und kulturellen Voraussetzungen für die Einführung konfuzianischer Institutionen und Bildung in der von Werten des Kriegerstandes geprägten Gesellschaft der frühen Tokugawa-Zeit negativ. McMULLEN 1999: 84.

120 Ebenda: 50; YOSHIDA 2005.

121 McMULLEN 1979. Dieser Ansatz begründete sich auf der Erkenntnis des Gelehrten, dass die neokonfuzianischen Institutionen, wie die konfuzianischen Bestattungsriten, nicht mit den gesellschaftlichen Bedingungen des frühneuzeitlichen Japans vereinbar seien.

122 Dieser Ansatz begründete sich auf der Erkenntnis des Gelehrten, dass konfuzianische Institutionen, wie z. B. Bestattungsriten, unter den aktuellen Gegebenheiten der eigenen Gesellschaft nicht realisierbar sein würden. Vgl. McMULLEN 1979: 347–8. Anders als viele konfuzianische Gelehrte der frühen Tokugawa-Zeit konnte Banzan auf praktische Erfahrungen in der Regierung zurückgreifen. Zwischen 1634 und 1657 diente er dem Fürsten Ikeda Mitsumasa 池田光政 (1609–82), der dem Konfuzianismus gegenüber aufgeschlossen war, in der Domäne Okayama 岡山.

123 McMULLEN 1979: 358.

124 Der Sorai-Schüler Dazai Shundai 太宰春台 (1680–1747) nahm direkten Bezug auf die Lehren des Banzan. Historische Darstellungen zum wirtschaftspolitischen Denken in der Tokugawa-Zeit behandeln Banzan, Sorai und Shundai gewöhnlich als Hauptrepräsentanten der sogenannten “Diskurse über politische Ökonomie” 經世論 (*keisei ron*).

125 SPAE 1948; LEINSS 1995; WATANABE 2001.

126 Seine neoklassisch orientierte Gelehrsamkeit nannte Jinsai “Studium der alten Bedeutungen” 古義学 (*kogi gaku*). Zu den Motiven hinter Jinsais Kritik am Neokonfuzianismus vgl. WATANABE 2001: 217–27.

härenten moralischen Prinzips.<sup>127</sup> Dagegen behauptete er die Abhängigkeit moralischer Dispositionen von Umwelteinflüssen. In dem Maße, wie das natürliche Moralempfinden des Menschen kultiviert werde, gleiche sich die Handlungspraxis an die alltäglichen Sozialbeziehungen eingeschriebenen ethischen Normen an.<sup>128</sup> In diesem Zusammenhang wird für Jinsai die Tugend der “Mitmenschlichkeit” 仁 (*ren/jin*) bedeutsam, die einen auf Rücksicht und zwischenmenschlicher Sympathie basierenden Handlungstypus anleite.<sup>129</sup> Nach dem Tod des Gelehrten edierte sein Sohn, Itō Tōgai 伊藤東涯 (1670–1736), die Manuskripte des Vaters.<sup>130</sup> Außerdem widmete sich dieser sprachwissenschaftlichen Studien und historischen Betrachtungen zur Entwicklung staatlicher Institutionen in Japan, China und Korea.<sup>131</sup> Ogyū Sorai setzte sich später kritisch mit der philologischen Methode und den anthropologischen Positionen Jinsais auseinander.<sup>132</sup> Auch dieser schrieb lebensweltlichen Faktoren eine wichtige Rolle für die Ausbildung moralischer Dispositionen zu.<sup>133</sup> Sein Problembewusstsein richtete sich jedoch nicht auf die Selbstkultivierung wie bei Jinsai, sondern auf die Beeinflussung gesellschaftlicher Verhaltensweisen mit Hilfe politischer Institutionen.<sup>134</sup>

Die Rezeption des Konfuzianismus der frühen Tokugawa-Zeit war durch eine Tendenz zur Relativierung seiner normativen Gültigkeitsansprüche gekennzeichnet.<sup>135</sup> Diese zeigte sich insbesondere im Rahmen der Erörterung von konfuzianischen Institutionen, wie z. B. Begräbnisriten oder Kleiderordnungen. Weil vielen Gelehrten eine Realisierung unter den gegebenen gesellschaftlichen Be-

---

127 LEINSS 1995.

128 Ebenda: 80–101.

129 Jinsai entstammte einer reichen Händlerfamilie aus Kyōto und verkehrte in humanistisch geprägten Künstler- und Literatenkreisen. In gewisser Weise prägte diese soziale und intellektuelle Umwelt den Charakter seiner Lehre, die sich von den militärisch geprägten Wertvorstellungen der Krieger mit ihrem kulturellen Zentrum in Edo unterschied.

130 Alle Schriften Jinsais wurden nach dessen Tod herausgegeben.

131 Repräsentativ ist die Schrift “[Historische] Gesamtdarstellung der Institutionen und Regulierungen” 制度通 (*Seido tsū*, 13 Bde., 1724–97).

132 Für eine vergleichende Analyse der anthropologischen Positionen vgl. LEINSS 1995. Zu Sorais Methodologie vgl. TAHARA 1991.

133 LEINSS 1995: 122–36.

134 Sorai knüpfte die Realisierung einer stabilen Gesellschaftsordnung nicht an moralische Dispositionen eines individuellen Herrschers, sondern an die Errichtung eines “Systems” 制度 (*seido*) von Institutionen und Regulierungen. Als dessen normative Grundlage verstand er den “Weg der vormaligen Könige” 先王之道 (*sennō no michi*), d. h. jene Regierungsweisen der Herrscher des chinesischen Altertums, wie sie in den klassischen Quellen des Konfuzianismus geschildert wurden. In seinem Traktat *Plaudereien über das Regieren* veranschaulichte Sorai die praktische Umsetzung dieser Idee auf der Basis einer Analyse politischer und sozialer Probleme der Tokugawa-zeitlichen Gesellschaft.

135 WATANABE 2001: 207–208.

dingungen unmöglich erschien, betonten sie die Rolle innerer Überzeugungen gegenüber äußeren Handlungsformen bzw. situativer Handlungsanpassung.<sup>136</sup> Für Sokōs Problematisierung einer Gelehrsamkeit, welche die Erkenntnis praktischer Normen des politischen Handelns gewährleistet, stellt diese Tendenz im zeitgenössischen gelehrten Diskurs einen wichtigen kontextuellen Faktor dar.

### *Militärwissenschaftlicher Politikdiskurs und Taiheiki-Rezeption*

Von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist in Japan als “goldenes Zeitalter” der frühneuzeitlichen Militärwissenschaft gesprochen worden.<sup>137</sup> Seit Beginn der Tokugawa-Zeit begannen einzelne Militärschulen ihre Lehren zu systematisieren, wobei der Rezeption chinesischer Quellen und Neuinterpretation indigener Literaturbestände große Bedeutung zukam.<sup>138</sup> In diesem Prozess entstand ein Diskursfeld militärwissenschaftlicher Politikentwürfe.

Den Status eines Grundlagenwerks erlangte der von Obata Kagenori 小幡景憲 (1572–1663) kompilierte “Spiegel der Militär[lehren] aus dem aufblühenden [Lande] Kai” 甲陽軍鑑 (*Kōyō gunkan*, 20 Bde., ca. 1621). Diese Sammlung heterogener Materialien wie Schlachtbeschreibungen, Gesetzestexten, biografischen Anekdoten u. ä. erhob den Anspruch, die militärischen und politischen Doktrinen der Sengoku-zeitlichen Generäle Takeda Shingen 武田信玄 (1521–73) und Takeda Katsuyori 武田勝頼 (1546–73) zu dokumentieren.<sup>139</sup> Die rechtmäßige Auslegung

---

136 Ebenda.

137 ISHIOKA 1972 (b): 396. Bis zur Kanbun-Zeit erschienen die Hauptwerke der fünf großen Militärschulen der Tokugawa-Zeit. Dazu gehörten die “Schul[neben]strömung des Landes Kai” 甲州流 (*Kōshū ryū*), die “[Schulneben]strömung des Hōjō [Ujinaga]” 北条流 (*Hōjō ryū*), die “Schul[neben]strömung des Yamaga [Sokō]”, die “Schul[neben]strömung des Naganuma [Tansai]” 長沼流 (*Naganuma ryū*), die “Echigo-Schulströmung” 越後流 (*Echigo ryū*; auch: “Schul[neben]strömung des [Uesugi] Kenshin” 謙信流 (*Kenshin ryū*)). Die weiteste Verbreitung fand die offiziell vom Haus der Tokugawa geförderte Kōshū-Schulnebenströmung (38 Domänen). Sokōs Militärschule wurde in 27 Domänen rezipiert, besonders stark in den Domänen Hirado und Hirosaki. Ebenda (b): 402–403. Für eine ideengeschichtliche Einordnung der Tokugawa-zeitlichen Militärwissenschaften vgl. NOGUCHI 1991 und MAEDA 2006.

138 Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang der Druck des chinesischen Militärklassikers “[Das Buch] Meister Sun” 孫子 (*Sunzi/Sonshi*), den Tokugawa Ieyasu als Teil der sogenannten “Fushimi-Drucke” zwischen 1599 und 1606 (Keichō 4–11) 伏見版 (*Fushimi ban*) in Auftrag gegeben hatte. In der Folgezeit entstanden zahlreiche Kommentarschriften, wie z. B. Sokōs “Mündliche Auslegung der Bedeutungen im Buch Meister Son” 孫子諺義 (*Sonshi gengi*, Bde. 13, 1673). Vgl. *Sonshi gengi*, YZ 14: 1–391. Zur Rezeption des *Meister Sun* in der Tokugawa-Zeit vgl. NOGUCHI 1991: 19–20. Die verstärkte Rezeption indigener Militärliteratur muss vor dem Hintergrund der Verbreitung von Druckausgaben seit Mitte des 17. Jahrhundert gedeutet werden. Vgl. ISHIOKA 1972 (b): 403–10.

139 Auch Tokugawa Ieyasu wird thematisiert. Die älteste Druckausgabe stammt aus dem Jahr 1656 (Meireki 2). Der Schrift liegt ein Manuskript des Sengoku-zeitlichen Feldherrn Kōsaka

dieser Schrift sicherte eine Geheimtradition innerhalb der Militärschule Obatas.<sup>140</sup> Hōjō Ujinaga 北条氏長 (1609–70), der gemeinsam mit Sokō zu den prominenten Schülern Obatas gehörte, bemühte sich um eine auf wenige Prinzipien reduzierte Darstellung der Militärtheorie.<sup>141</sup> In deren Zentrum stellte er das “[Prinzip von] Viereck- und Kreis[formen], Geistern und [menschlichen] Herzen” 方圓神心 (*hōen shinshin*), das auf so unterschiedliche Kontexte wie den Festungsbau, die Heeresorganisation oder Menschenführung anwendbar sein sollte.<sup>142</sup> Außerdem stellte er die Bedeutung der Schulung von Gefolgsleuten heraus, wie die weit rezipierte Lehrschrift “Spiegel für den Fähigen [mit Erläuterungen zu praktischen] Anwendungen und Methoden” 士鑑用法 (*Shikan yōhō*, 1646) bezeugt. Sokō stand anfänglich unter dem Einfluss seines Lehrers Ujinaga.<sup>143</sup> Außerdem rezipierte er intensiv den chinesischen Militärklassiker *Meister Sun*. Seine Standpunkte fasste er unter der Bezeichnung “Militärlehren” 武教 (*bukyō*) zusammen. Er argumentierte, dass Regierung auf “militärische” 武 (*wu/bu*) und “zivile” 文 (*wen/bun*)<sup>144</sup> Institutionen zugleich begründet werden müsse.<sup>145</sup> Die Hauptschrift “Gesamtschrifttum der Militärlehren” 武教全書 (8 Bde., 1656) wurde bis in die späte Tokugawa-Zeit rezipiert.<sup>146</sup>

---

Masanobu 高坂正信 (1527–87) zugrunde, einem Gefolgsmann des Takeda Shingen, das vermutlich in den ersten Jahren Keichō-Zeit entstand.

140 Die thematischen Schwerpunkte der Kōshū-Schulnebenströmung waren Truppenführung, Strategie und Festungsbau. Vgl. ISHIOKA 1972 (a): 205–84.

141 Charakteristisch ist die Verbindung von Konzepten des Shintō, Buddhismus und Daoismus. Vgl. ARIMA 1936; ISHIOKA 1972 (a): 351–404.

142 ARIMA 1936: 41–44; ISHIOKA 1972 (a): 382–88.

143 Beide standen in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis zueinander. Sokōs Schwerpunktsetzung auf die Verhaltenskultivierung der Krieger und Regierungstechniken als Teil ihrer militärischen Ausbildung kann als Fortsetzung der Ansätze Ujinagas interpretiert werden. Ishioka stellt weitere Übereinstimmungen zwischen den Schriften Ujinagas und Sokōs fest. Vgl. ISHIOKA 1972 (b): 29–40.

144 Das Schriftzeichen *wen/bun* 文 besitzt einen weiten semantischen Rahmen, der Bedeutungen wie “Literatur”, “Bildung”, “Zivilisiertheit/Kultiviertheit” etc. miteinschließt.

145 ISHIOKA 1972 (b): 31–32 u. 61. Nach Maeda habe Sokō in seiner Militärlehre nicht auf den kriegerischen Konflikt zwischen verfeindeten Regionalfürsten fokussiert, sondern auf die Konfrontation zwischen den Regionalfürsten und der ihrer Regierung unterstellten Bevölkerung in den Domänen. Diese Perspektive sei bahnbrechend für die frühneuzeitliche Militärwissenschaft gewesen. Vgl. MAEDA 2006: 60. Die “Militärlehren” stehen in einem komplementären Verhältnis zu jenen Teilen des Werkes, die sich den “Weisenlehren/Lehren der Weisen” 聖教 (*seikyō*) widmen.

146 Zur Yamaga-Schulnebenströmung vgl. ISHIOKA 1972 (b): 3–74 und ISHIOKA 1981: 151–65; NOGUCHI 1991: 65–89. Yoshida Shōin 吉田松陰 (1830–59) verfasste eine Kommentarschrift zu Sokōs militärwissenschaftlichem Hauptwerk (“Aufzeichnung der Vorlesungen über [Yamaga Sokōs] Gesamtschrifttum der Militärlehren” 武教全書講録 (*Bukyō zensho kōroku*), 2 Bde., 1856). Shōin behauptete, dass Sokōs Lehren die Beteiligten des sogenannten “Akō-Vorfalles” im Jahr 1702 beeinflusst hätten. Dieses Argument entwickelte sich zu einem zentralen

Neuartige Vorstellungen militärischer Führung verbreiteten sich auch im Rahmen der mündlichen Erzähltradition der Krieger. Folglich verstand man die Bedeutung des Kusunoki Masashige 楠木正成 (gest. 1336), Hauptfigur in der Muromachi-zeitlichen Kriegshistorie “Chronik des Höchsten Friedens” 太平記 (*Taiheiki*), nicht länger in dessen Rolle als strategiebegabter Feldherr und loyalen Gefolgsmann, sondern als beispielhafter Regent bzw. “erleuchteter Herrscher” 明君 (*meikun*), dem das Wohlergehen der Bevölkerung am Herzen gelegen habe.<sup>147</sup> Außerdem schrieb man diesem das Ideal einer situationsadäquaten Regierungsweise zu, welches als Reaktion der Interpreten auf die veränderte politische Lage der Fürsten und des Kriegerstandes insgesamt verstanden werden kann.<sup>148</sup> Gelehrte machten Anleihen bei der allseits beliebten Kommentarliteratur zur *Chronik des Höchsten Friedens*, um ihre Lehrinhalte in leicht verständlicher Form zu vermitteln. So bediente sich Sokō dem Topos des Masashige, um für die Notwendigkeit des Studiums von Schriften auch unter Kriegern zu argumentieren.<sup>149</sup> Kumazawa Banzan wiederum versuchte damit aufzuzeigen, dass ein Fürst seine Tugenden idealerweise situationsabhängig realisiert.<sup>150</sup>

Die “Hausbelehrungen” 家訓 (*kakun*) und “Belehrungen für die Nachkommen [eines Hauses]” 遺訓 (*ikun*) stellten eine Gattung der Normliteratur dar, in der neue Ordnungsleitbilder des Kriegerstandes explizit gemacht wurden.<sup>151</sup> Den thematischen Fokus bildeten jene moralischen Dispositionen, von denen man annahm, dass sie das Loyalitätsverhältnis zwischen der Gefolgschaft und dem Haus eines Regionalfürsten bzw. des Shōguns stärken würden. In diesem Kontext kam der Bestimmung der Anteile “literarischer” 文 (*bun*) und “militärischer” 武 (*bu*) Ausbildung eine zentrale Rolle zu, wobei konfuzianische Tugendvorstellungen wichtige Orientierung boten.<sup>152</sup> Allgemein setzte sich die Auffassung durch, dass ein militä-

---

Topos der nationalistisch orientierten Sokō-Forschung seit der späten Meiji-Zeit. Vgl. TUCKER 2002.

147 WAKAO 2007: 76–98. Eine zentrale Rolle im Rezeptionsprozess der *Chronik des Höchsten Friedens* kam der oralen Erzähltradition bzw. den sogenannten “Lesungen aus der *Chronik des Höchsten Friedens*” 太平記読み (*Taiheiki yomi*) als Teil der Kriegerkultur zu. Mit der Verbreitung von Druckausgaben ab Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden zahlreiche Kommentarschriften, wie z. B. die weit rezipierten “Erklärungen aus den Beurteilungen und geheimen Kommentaren zur *Chronik des Höchsten Friedens*” 太平記評判秘伝理尽鈔 (*Taiheiki hyōban hiden rijinshō*, 40 Bde., ca. Mitte 17. Jh.).

148 Ebenda 2007: 136.

149 Ebenda 2007: 102–104.

150 Ebenda: 105–107. Literarische Bildung und moralische Selbstkultivierung nach konfuzianischem Vorbild besaßen nach dem Werteverständnis der Krieger allgemein keinen hohen Stellenwert. Vgl. WATANABE 2001: 61–66. Zu den Motiven der konfuzianischen Gelehrten bei ihren Bezügen auf die Kommentarschrift vgl. WAKAO 2007: 143–45.

151 OZAWA 1998.

152 Ebenda: 1998: 6–7.



risches Training notwendige Voraussetzung für die Pflichtausübung eines Gefolgsmanns sein müsse. Mit anderen Worten stellte das Militärische nicht mehr das alleinige und wichtigste Hauptbetätigungsfeld der Krieger dar, welches beispielsweise durch die nominelle Zuordnung der Waffenausbildung zu einem separaten Bereich der “Militärkünste” 武芸 (*bugei*) angezeigt wurde.<sup>153</sup>

Als generelle Tendenz der militärwissenschaftlichen Literatur in der frühen Tokugawa-Zeit ist ein Wandel dominierender Wissensformen auf zwei Ebenen herauszustellen: Zum einen wurde ein historisches Wissen, wie es in den Schlachtbeschreibungen und biografischen Darstellungen der Kriegshistorien oder dem *Spiegel militärischer Ereignisse im aufblühenden Lande Kai* gespeichert war, allmählich durch ein theoretisches Wissen abgelöst. Letzteres korrelierte mit dem Ideal eines methodischen und auf wenigen Prinzipien basierenden, situationsadäquaten Handelns. Des Weiteren wurde eine mit der oralen Überlieferungspraxis verknüpfte, narrative Wissensform durch eine zunehmend schriftliche Fixierung von Wissen abgelöst. Neben der Herausbildung dieser neuen Wissensformen im gelehrten Diskurs darf die Bedeutung eines performativen bzw. körperlichen und symbolischen Wissens nicht vergessen werden, wie es in den Institutionen der frühneuzeitlichen Kriegerkultur reproduziert wurde und damit ebenfalls einen wichtigen Hintergrund der Äußerungen Sokōs darstellt.<sup>154</sup>

### 5. Situativer Kontext

Sokōs Problembewusstsein formte sich als Reaktion auf Krisen, die im historischen und intellektuellen Kontext seiner Zeit zu verorten sind. Mit seinen Begriffen *reagierte* der Gelehrte jedoch nicht, sondern er *agierte*. Anders ausgedrückt brachte er einen normativen Anspruch zum Ausdruck, der in einem Handlungsfeld einen spezifischen Effekt erwirken sollte.<sup>155</sup> Im Folgenden wird anhand einer Darstellung einiger biografischer Stationen Sokōs und einer Übersicht über sein politisches Gesamtwerk der situative Kontext beleuchtet, in dem seine Begriffsbildung stand. Im Fokus stehen zum einen seine Ausbildung, die sein Verständnis von der Leistungsfähigkeit der zeitgenössischen Gelehrsamkeit prägte und den Hintergrund für seine spätere Kritik bildete, zum anderen das Personennetzwerk, in dem er sich bewegte und das erster Adressat seiner Lehren war. Das Agieren als politischer Theo-

---

153 Ebenda.

154 Im Fall Sokōs etwa ist zu berücksichtigen, dass dieser sich in militärischen Künsten übte, wie dem Reiten oder der Schwertführung. Auf die Bedeutung kultureller Faktoren des Politikverständnisses in der Tokugawa-Zeit hat Watanabe aufmerksam gemacht. Vgl. z. B. WATANABE 2007: 16 ff.

155 Der illokutionäre Aspekt politischer Theorie wird im Rahmen der sogenannten “Cambridge School” der politischen Ideengeschichte diskutiert. Für eine Übersicht der zentralen Positionen vgl. MUSKOW u. MAHLER 2010.

retiker spiegelt sich im Spektrum der Themen und methodisch-konzeptionellen Orientierungen seines Gesamtwerks.

### Biografie

Sokō kam 1622 (Genna 元和 1) in der nordjapanischen Domäne Aizu 会津 zu Welt.<sup>156</sup> Sein Vater, Yamaga Sadamochi 山鹿貞以 (1585–1665), stand in Diensten des Machino Yukikazu 町野幸和 (1574–1647), einem Gefolgsmann des Fürstenhauses Gamō 蒲生.<sup>157</sup> Sokōs Mutter war die Tochter eines anderen Gefolgsmanns

---

156 Das genau Geburtsdatum war der 16. Tag im 8. Monat, welches nach dem gregorianischen Kalender dem 21.09. entspricht. Sokō wurde in der Burgstadt Wakamatsu 若松 geboren, die in der Provinz Mutsu 陸奥 (auch Ōshū 奥州; Gebiet der heutigen Präfektur Fukushima) lag. Als Kind wurde Sokō mit den Namen Satarō 左太郎 oder Bunsaburō 文三郎 gerufen. Als persönlichen Namen wählte er abwechselnd Sadanao 貞直, Yoshimochi 義以 (auch 義呂 geschrieben), Takaoki 高興, Takasuke 高祐 oder Yoshinori 義矩. Sein Beiname lautete Shikei 子敬 und sein Rufname Jingozaemon 甚五左衛門. Sokō wechselte häufig seinen Gelehrtennamen 号 (gō). Hori listet 31 und Nakayama 17 auf. Vgl. HORI 1959: 26 und NAKAYAMA 1987: 13. Die Kombination der Schriftzeichen des Gelehrtennamen "Sokō" 素行 wurden vermutlich dem *Meister Sun* entnommen. Möglich ist außerdem ein Bezug auf den konfuzianischen Klassiker "[Das Buch] Mitte und Maß" 中庸 (*Zhongyong/Chūyō*). Darauf deutet eine Sokō gewidmete Namensaufzeichnung des Zhu Shunshui 朱舜水 (1600–82) hin, welche der Gelehrte im Jahr 1665 erhielt. Vgl. YG, YZ 4: 10. Da sich eine Verwendung dieses Gelehrtennamens bereits für 1642 (Kanei 19) belegen lässt, ist ersterer Vermutung mehr Gewicht beizumessen. Vgl. HORI 1959: 26–27; NAKAYAMA 1987: 16. Die moderne Biografieforschung orientierte sich zunächst an der Tokugawa-zeitlichen Schrift "Zusammenstellung gesammelter Plaudereien über vormalige Gelehrte. Spätere Folge" 先哲叢談後編 (*Sentetsu sōdan kōhen*, 1829) des Tōjō Kindai 東条琴台 (1795–1878). Seit der späten Meiji-Zeit übten die Positionen Inoue Tetsujirōs nachhaltigen Einfluss auf Darstellungen des intellektuellen Werdegangs aus. Folglich versuchte man Sokōs Wende zur konfuzianischen Neoklassik und der "Alten Schule" auch biografisch zu erklären. Ein Beispiel bietet die Biografie des Literaten Saitō Chōka, die bis 1934 in mehreren Auflagen erschien. Vgl. SAITŌ 1925. MATSUMOTO 1937 führte die einflussreiche Gliederung von Biografie und Werk in fünf Phasen ein. MAEDA 1996 und SAKUMA 2007 diskutierten später die Datierung der neoklassischen Schaffensphase. Als Standardbiografie galt lange Zeit die Darstellung von HORI 1959 (es existiert eine zweibändige Ausgabe von 1938, von deren nationalistischen Standpunkten sich der Autor später distanzierte). Vor dem Hintergrund eines marxistisch geprägten Geschichtsverständnisses kritisiert Hori, dass Sokō im Rahmen seiner *Bushidō*-Lehren die zeitgenössischen Herrschaftsverhältnisse zu rationalisieren versucht habe. Ferner wirft er ihm vor, ausschließlich aus der selbstgerechten und egoistischen Perspektive des Kriegerstandes argumentiert zu haben, ohne andere gesellschaftliche Produktivkräfte zu berücksichtigen. Ebenda: 327, 341. Die Alte Schule und deren Vertreter macht der Autor dafür verantwortlich, die Ausbildung einer wissenschaftlichen Weltansicht in der Frühen Neuzeit behindert zu haben. Ebenda: 331–2. Weitere Biografien liegen von SASAKI 1978 und YAMAGA 1999 vor. NAKAYAMA 1988 bemüht sich um eine Revision der bisherigen Biografieforschung.

157 Yukikazu hatte den Status eines "Bannerträgers" 旗本 (*hatamoto*) inne. Seine Ehefrau, die einflussreiche Nonne Soshin'ni 祖心尼 (1588–1675), machte sich später für die Vergabe eines Amtes an Sokō in der Shogunatsregierung stark. Vgl. HORI 1959: 31–32.

des Yukikazu.<sup>158</sup> Nachdem die Domäne von der Shogunatsregierung konfisziert wurde, siedelte die Familie nach Edo um.<sup>159</sup> Sadamochi gab später seine Stellung auf und betätigte sich fortan als Arzt. Zum Tode seines Vaters praktizierte Sokō konfuzianische Traueritten.<sup>160</sup>

Im Alter von neun Jahren trat er in die Schule des Hayashi Razan ein.<sup>161</sup> Neben seinem Studium des konfuzianischen Schriftenkanons kam Sokō dort mit weiteren Feldern der zeitgenössischen Gelehrsamkeit in Berührung, wie dem Studium landessprachlicher Literatur oder mittelalterlichen Hofzeremoniells.<sup>162</sup> Außerdem nahm er das Studium der Militärwissenschaften unter der Anleitung von Obata Kagenori und Hōjō Ujinaga auf.<sup>163</sup> Bei dem Gelehrten Hirota Tansai 広田坦齋 (Lebensdaten unbek.) studierte er die Shintō-Überlieferung im Geschlecht der Inbe 忌部 (*Inbe*).<sup>164</sup> Ferner führte ihn der Mönch Kōyū Hōin 光宥法印 (gest. 1652) in die

---

158 Es handelt sich um den buddhistischen Totennamen. Weiteres zur Person ist unbekannt. Sokō war eines von fünf Kindern, die aus der Verbindung Sadamochis mit seiner Nebenfrau hervorgingen. Weitere drei Kinder entstammten der Ehe mit dessen Hauptfrau. Sokō heiratete im 19. Jahr Kanei (1643) seine Hauptfrau Jōchi 淨智 (wörtl. „reine Weisheit“), mit der er drei Kinder zeugte. Aus der Verbindung mit seiner Nebenfrau Fuchi 不知 (wörtl. „Unwissen“) gingen weitere vier Kinder hervor. Nur die buddhistischen Totennamen der Ehefrauen sind bekannt. Von den insgesamt sieben Kindern Sokōs verstarben vier verfrüht. Der Gelehrte adoptierte den Ehemann seiner Tochter Kame 亀, Daigaku Okinobu 大学興信.

159 Fürst Gamō Tadasato 蒲生忠郷 1627 (Kanei 4) war ohne einen Nachkommen verstorben. Sadamochi folgte Machino Yukikazu nach Edo, der dort in die Dienste des Shōguns Tokugawa Iemitsu trat.

160 Zwischen dem 1. und 4. Monat des Jahres 1665 (Kanbun 5). Den *Belehrungen des Yamaga* wurde ein zweibändiger Bericht über die Ausführung und Bedeutung der Traueritten mit dem Titel „Aufzeichnungen von einem irdenen Kopfkissen“ 枕塊記 (*Chinkai ki*, 1666) als Anhang beigelegt. Vgl. YG, Bde. 44 u. 45 (*Chinkai ki*), YZ 10: 429–514.

161 1630 (Kanei 7). Sokō wurde Razan auf Empfehlung des Daimyō Inaba Masakatsu 稲葉正勝 (1597–1634), einem Beamten der Shogunatsregierung, vorgestellt. Die Privatakademie Razans eröffnete im selben Jahr.

162 Razan ließ seinen Schüler im Alter von fünfzehn Jahren über die konfuzianischen Klassiker dozieren und anschließend zwei Kommentare verfassen. Vgl. NAKAYAMA 1988: 329. Zu Sokōs Curriculum gehörte die Lektüre der Heian-zeitlichen Erzählung „Geschichte [des Prinzen] Genji“ 源氏物語 (*Genji monogatari*). Das mittelalterliche Hofzeremoniell studierte er anhand der Schrift „Abriss über den Ursprung der Ämter“ 職原抄 (*Shokugen shō*, 2 Bde., 1340) des Kitabatake Chikafusa 北畠親房 (1293–1354). Sokōs Curriculum und seine Beziehung zu Razan ist unzureichend erforscht. Vgl. ISHIBASHI 2019.

163 Zum Ende seines Studiums im 1642 (Kanei 19) erhielt Sokō ein „Begleitschreiben“ 副狀 (*soejō*) von Obata, das eine besondere Auszeichnung seiner Leistungen darstellte. Es galt als Beleg dafür, dass er seine Ausbildung in den praktischen Kampftechniken, besonders der Schwertführung, erfolgreich abgeschlossen hatte. Den Inhalt dieses Schreibens gibt Sokō in seiner *Jahreschronik* wieder. Vgl. *Nenpu*, YZ 15: 20–21. Ferner vgl. ISHIOKA 1972 (b): 9–11.

164 Auch: Inbe Tansai 忌部坦齋. Die Lehre wurde als „ursprüngliche Quelle des Shintō/Geist-Wegs“ 元本宗源神道 (*Genpon sōgen shintō*) bezeichnet. Diese wird der Richtung des „Shintō/Geist-Wegs des Yoshida [Kanetomo]“ 吉田神道 (*Yoshida shintō*) zugerechnet. Zu

Lehre des “Zweiteiligen Geist-Wegs” 両部神道 (*Ryōbu shintō*) ein.<sup>165</sup> Dass Sokō sich außerdem mit Zen-Buddhismus auseinandersetzte, belegt seine Audienz bei dem chinesischen Priester Yinyuan Longqi 隱元隆琦 (1592–1673) im Jahr 1658 (Manji 万治 1).<sup>166</sup>

Nach Abschluss seiner Ausbildung betätigte sich Sokō als Lehrer und Berater.<sup>167</sup> Im Jahr 1647 (Shōhō 4) assistierte er Hōjō Ujinaga bei der Planung einer Festungsanlage im Auftrag des Shoguns.<sup>168</sup> Aufgrund seiner Verbindungen bis in die höchsten Regierungskreise in Edo hegte Sokō begründete Hoffnungen auf eine Anstellung in der Regierung.<sup>169</sup> Diese zerschlugen sich, als der Shōgun erkrankte und 1651 (Keian 4) frühzeitig verstarb. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte Sokō Angebote für eine Anstellung in einem regionalen Fürstenhaus abgelehnt und den Status eines *rōnin* beibehalten.<sup>170</sup> Ein Jahr nach dem Tod des Shōguns trat er schließlich in den Dienst des Fürsten von Akō, Asano Naganao 浅野長直 (1610–72), ein.<sup>171</sup>

Der Großbrand in Edo 1656 (Meireki 3) verschonte auch Sokō nicht: Um sich und seine Familie vor dem herannahenden Feuer in Sicherheit zu bringen, musste er seine Residenz in kürzester Zeit drei Mal verlegen. Schließlich zog er vom Stadtteil Kanda 神田 in den Stadtteil Takada 高田 um. Vermutlich zerstörte das

---

Tansais Schülern zählte auch Yamazaki Ansai. Sokō studierte unter diesem außerdem Nara- und Heian-zeitliche Literatur sowie das Verfassen japanischer Lieder 和歌 (*waka*) gemäß der Poetik der “Schul[neben]strömung [des Hauses] Nijō” 二条派 (*Nijō ha*), einer einflussreichen Schule der *Waka*-Dichtung seit der späten Kamakura-Zeit.

- 165 Die Lehre des *Zweiteiligen Geist-Wegs* wurde im Rahmen des esoterischen Shingon-Buddhismus entwickelt. Außerdem studierte Sokō japanische Mythologie, insbesondere die Bände “Zeitalter der Geister” 神代 (*Kamiyo*) in der “Japan-Chronik” 日本書紀 (*Nihon shoki*, 720). Kōyū Hōin war ein Mönch des Tempels *Renge Sanmai In* 蓮華三昧院 auf dem Berg Kōya (heutige Präfektur Wakayama). Als Sokō mit ihm in Edo zusammentraf, befand sich der Mönch in der Verbannung. Weiteres ist über die Beziehung zwischen ihm und Sokō nicht bekannt. Vgl. HORI 1959: 46.
- 166 Jap.: Ingen Ryūki. Das Gespräch dokumentiert Sokōs *Jahreschronik*. Vgl. *Nenpu*, YZ 15: 62–4. Yinyuan erreichte Japan im Jahr 1654 (Keian 3). 1658 (Manji 1) hielt er sich für eine Audienz mit Shōgun Tokugawa Ietsuna in Edo auf. In der Kanbun-Zeit errichtete er den ersten Tempel der Ōbaku-Schulrichtung 黄檗 (chin. *Huangbo*) des Zen-Buddhismus in Japan.
- 167 Für eine Namensliste der Schüler vgl. *Kafu Nenpu sankō shiryō*, YZ 15: 676–705. Ferner vgl. HORI 1959: 90–92.
- 168 Hōjō Ujinaga erhielt von Tokugawa Iemitsu den Auftrag zum Umbau einer Burg in der Domäne Akō. Ebenfalls beteiligt an Planung und Ausführung war der Militärgelahrte Kondō Masazumi 近藤正純 (1604–62), der ebenfalls der Schule des Obata Kagenori entstammte.
- 169 Sokō strebte die Stellung eines “ehrenwerten Hausmanns” 御家人 (*go kenin*) an.
- 170 Frühere Angebote, die Sokō bereits während seiner Ausbildung erhalten hatte, sollen wegen überhöhter Gehaltsforderungen des Vaters ausgeschlagen worden sein. Vgl. HORI 1959: 33–34.
- 171 Sokō erhielt ein stattliches Stipendium von 1000 *koku*. Vgl. HORI 1959: 85–88. Er reiste während seiner achtjährigen Anstellung bis 1660 (Manji 3) ein einziges Mal nach Akō, um den Umbau von Befestigungsanlagen zu beaufsichtigen.

Feuer auch Teile seines Werkes.<sup>172</sup>

Im Jahr 1666 (Kanbun 6) wurde Sokō aus Edo verbannt. Offiziell warf ihm die Regierung vor, mit seinen Lehren die öffentliche Ordnung zu gefährden.<sup>173</sup> Obwohl die tatsächlichen Hintergründe ungeklärt sind, geht die Sokō-Forschung davon aus, dass der einflussreiche Fürst der Domäne Aizu und zeitweilige Leiter der Regierungsgeschäfte des Shōgun, Hoshina Masayuki, entscheidenden Einfluss auf die Verbannung ausübte.<sup>174</sup> Während seines neunjährigen Exils weilte Sokō im Fürstenhaus Asano in der Domäne Akō.<sup>175</sup> Begleitet wurde er von Familienangehörigen und seinem engsten Schüler, Isotani Heisuke 磯谷平助. Ob der Länge seines Exils nicht davon ausgehend, je nach Edo zurückzukehren, verfasste Sokō eine Nachlassschrift, die seinen biografischen und intellektuellen Werdegang dokumentieren sollte. Wenige Monate nach ihrer Fertigstellung erreichte ihn die erhoffte Begnadigung.<sup>176</sup>

Die verbleibenden Jahre seines Lebens verbrachte Sokō in seiner Residenz im Stadtteil Asakusa Tawaramachi 浅草田原町 in Edo, die er “Halle zur Vermehrung von Tugend” 積徳堂 (*Sekitoku dō*) nannte. Hier widmete er sich erneut der Vorlesungstätigkeit über Militärwissenschaft und Regierungslehre. Im Jahr 1685 (Jōkyō 貞享 2) erlag Sokō den Folgen einer Gelbfiebererkrankung.<sup>177</sup>

Zwei biografische Aspekte erscheinen für den Kontext von Sokōs Begriffsbildung relevant: Erstens: Die Ausbildung des Gelehrten beschränkte sich nicht auf Militärwissenschaft und Konfuzianismus, sondern umfasste zahlreiche Felder und Denktraditionen der zeitgenössischen Gelehrsamkeit, die er unter Anleitung führender Gelehrter studierte. Vor diesem Hintergrund ist der Ausschluss eines bestimmten Begriffs bzw. das Favorisieren eines anderen als eine bewusste Positionierung Sokōs im gelehrten Diskurs zu verstehen. In methodischer Hinsicht muss die einseitige Charakterisierung des Gelehrten als Militärwissenschaftler bzw. Konfuzianer, wie es in der älteren Forschung üblich war, fragwürdig erscheinen – insbeson-

---

172 HORI 1959: 165–66. Das Archiv der Privatakademie des Hayashi Razan im Stadtteil Ueno Shinobugaoka 上野忍岡 wurde ebenfalls zerstört.

173 Vgl. NAKAYAMA 1988: 95 ff.

174 Masayuki war Anhänger der Schule des Yamazaki Ansai. Seine Regierungsmaßnahmen versuchte er nach Prinzipien der neokonfuzianischen Lehre zu gestalten. Vgl. OOMS 1985. Taira vermutet, dass Sokō im Zuge von Bestrebungen der Shogunatsregierung zur Vereinheitlichung der Regierungsideologie bestraft wurde. Nakayama vermutet dagegen, dass Sokō nach dem vereitelten Anschlag von Yui Shōsetsu und wegen seines sozialen Status als *rōnin* ein Sicherheitsrisiko für die Regierung dargestellt haben könnte. Vgl. TAIRA 1969: 13 u. NAKAYAMA 1976: 98–100.

175 Die Begnadigung Sokōs erfolgte drei Jahre nach dem Tod Hoshina Masayukis im Jahr 1675 (Enpō 延宝 3).

176 HZ, NST 32: 318–38. Vgl. UENAKA 1977.

177 SUGIURA 2006.

dere wenn sich damit die Vorstellung eines ausschließenden Denk- und Begriffssystems verbindet. Zweitens: Sokō war Teil eines weiten Personennetzwerks, das Regierungseliten in Edo und den Domänen einschloss. Er war also nicht nur mit den Perspektiven der Zentralregierung und den Regionalfürsten vertraut, er entwickelte seine Rationalitätsvorstellung im Schnittpunkt zwischen theoretischer Gelehrsamkeit und praktischer Politik.

### Schriften

Sokō hinterließ ein Gesamtwerk von mehr als einhundert größeren und kleineren Schriften.<sup>178</sup> Ein Großteil davon machen Abhandlungen zu Militärwissenschaft und Regierungslehre aus; neben einer Jahres- und Hauschronik verfasste er außerdem Gedichte, Essays, Reiseberichte, Hausregeln, Korrespondenzen u. v. a. m.

In seinem Erstlingswerk, der “Sammlung der Kriegsgesetze [seit der Zeit Kaiser] Jinmus [zur Erlangung] überlegener Wehrhaftigkeit” 兵法神武雄備集 (*Heihō Jinmu yūbi shū*, 51 Bde., 1642) stellt Sokō eine moralische Kultivierungslehre vor, die auf einer charakteristischen Umdeutung militärwissenschaftlichen Fachvokabulars basierte.<sup>179</sup> In der Abhandlung “Erklärungen zur Kultivierung der Person und der Anwendung [des ursprünglichen Herzens]” 修身受用抄 (*Shūshin jūyō shō*, 1648) problematisierte Sokō die Affekt- und Willensregulierung.<sup>180</sup> Das Konzept der “natürlichen [Realisierung] des [menschlichen] Wesens und Erhellung der Tugend” 自性明德 (*jisei meitoku*) bestimmte er als Essenz der Lehren des Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus.<sup>181</sup>

178 Das “Gesamtverzeichnis des nationalen Schrifttums” 国書総目録 (*Kokusho sōmokuroku*) verzeichnet 144 von Sokō selbst verfasste und 3 von Schülern kompilierte Schriften.

179 Abgesehen vom Vorwort, das der konfuzianische Gelehrte Hori Kyōan 堀居庵 (1585–1642) verfasste, gilt das Originalmanuskript als verloren. Sokō soll dessen Verbrennung angeordnet haben. Eine inhaltliche Rekonstruktion ist mit Hilfe der Kommentarschrift “Tiefe Bedeutung der Sammlung der Kriegsgesetze seit der Zeit Kaiser Jinmus zur Erlangung überlegener Wehrhaftigkeit” 兵法神武雄備集奥儀 (*Heihō jinbu yūbi shū okugi*; 1651) partiell möglich. Vgl. *Heihō jinbu yūbi shū okugi*, YZ 1: 565–634. Nach Sokōs Auffassung diene die Errichtung einer “Festung” 城 (*jō*, *shiro*) dem Zweck, das Moralbewusstsein zu schützen. Die “Wehrhaftigkeit” 備 (*bi*, *sonae*) sei notwendig, um in der Handlungspraxis nicht irritiert zu werden: Schließlich sei die Anwendung von “Schlacht[methoden]” 戦 (*sen*, *tatakai*) Voraussetzung für eine situationsangemessene Reaktion auf unvorhergesehene Ereignisse. Vgl. *Heihō jinbu yūbi shū okugi*, YZ 1: 575–76. Sokō verstand das Studium von “Kriegsgesetzen” 兵法 (*heihō*, *hyōhō*) und die Ausbildung moralischer Dispositionen als notwendige Voraussetzung für die Pflichterfüllung der Krieger. Im Vorwort kritisierte er das beschränkte Verständnis von Krieg unter zeitgenössischen Krieger, das allein technische und strategische Aspekte berücksichtige. Ebenda: 575–76.

180 *Shūshin jūyō shō*, YZ 1: 77–101.

181 Ebenda: 77, 97–8. Sokō positionierte sich im Rahmen der Diskurse über die “Einheit der drei Lehren” 三教一致 (*sankyō icchi*), die seit der Kamakura-Zeit geführt wurden.

Die Lehrschrift “Kleines Studium der Kriegerlehren” 武教小学 (*Bukyō shōgaku*, 1656) entstand auf der Grundlage von Mitschriften der Schüler. Sie wurde zur Pflichtlektüre in der Militärschule Sokōs.<sup>182</sup> Den thematischen Schwerpunkt bildet das standesgemäße Verhalten der Krieger, insbesondere jenes im alltäglichen Kontext des Kriegerhauses. Im Vorwort warnten die Kompilatoren die Krieger davor, sich an Institutionen “anderer Regionen” 異域 (*iki*) zu orientieren, die der eigenen Gesellschaft unangemessen seien.<sup>183</sup> Damit positionierte sich Sokō gegen die Einführung konfuzianischer Normen und Institutionen.

Im “Kompendium zu den Lehren einer geordneten Regierung” 治教要録 (*Chikyō yōroku*, 31 Bde., 1656)<sup>184</sup> und dem “Kompendium zu den Kultivierungslehren” 修教要録 (*Shūkyō yōroku*, 10 Bde., 1656)<sup>185</sup> kommentierte Sokō Positionen des Song- und Ming-zeitlichen Neokonfuzianismus.<sup>186</sup> Etwa zehn Jahre später machte er die Zurückweisung aller neokonfuzianischen Lehren zum methodischen Ausgangspunkt seines Hauptwerks, den *Belehrungen des Yamaga geordnet nach Themen* (1665).<sup>187</sup> Seine Standpunkte fasste er zusätzlich im “Kompendium der Weisenlehren” 聖教要録 (*Seikyō yōroku*, 3 Bde., 1666) zusammen.<sup>188</sup> Mit der “Großen Sammlung der Aufschlüsselungen von Abschnitten in den Vier Büchern” 四書句読大全 (*Shisho kutō taizen*, 20 Hefte) bot Sokō eine alternative Deutung des

182 *Bukyō shōgaku*, YZ 1: 477–501. Die Schrift fügte Sokō später seiner Anthologie *Gesamtschriftum der Kriegerlehren* bei. Im Vorwort erklären die Kompilatoren, dass ihnen die Erziehungsschrift “Kleines Lernen” 小学 (*Xiaoxue/Shōgaku*, 1187) des Zhu Xi als Vorlage diene. Ebenda: 481.

183 Ebenda.

184 Eine vollständige Druckausgabe liegt nicht vor. Das Originalmanuskript wird im Forschungsinstitut für Nationale Literatur in Tōkyō aufbewahrt.

185 *Shūkyō yōroku*, YZ 2–3. Sokō verwendet in dieser Schrift erstmals den Begriff “Lehre der Weisen” 聖教 (*seikyō*), der im Rahmen seines Hauptwerks bedeutsam wird.

186 Die textliche Grundlage für das *Kompendium zu den Lehren einer geordneten Regierung* bildet die Song-zeitliche Schrift “Ausdehnung der Bedeutungen im Großen Lernen” 大学衍義 (*Daxue yanyi / Daigaku engi*, 43 Bde., 1229) des Zhen Dexiu 真德秀 (1178–1235) und die Ming-zeitliche Kommentarschrift “Ergänzungen zur [Schrift] *Ausdehnung der Bedeutungen im Großen Lernen*” 大学衍義補 (*Daxue yanyibu / Daigaku engi ho*, 160 Bde., 1488) des Qiu Juns 丘濬 (1421–95). Das *Kompendium zu den Kultivierungslehren* lehnt sich thematisch und strukturell an Zhu Xis Hauptwerk “Betrachtungen über das unmittelbar Nahe” 近思錄 (*Jinsilu / Kinshi roku*, 14 Bde., 1176) an. Für Zitate des Zhu Xi greift Sokō nicht auf dessen Originalschriften zurück, sondern bedient sich der Anthologie *Große Sammlung der Natur-Prinzip-Lehren*. Diese Praxis behält der Gelehrte auch in späteren Schriften bei. Vgl. IWAMA 1970.

187 YG, YZ 4–10.

188 SY, YZ 11: 5–32 bzw. 33–53; NST 32: 8–28 bzw. 340–47. Übersetzungen liegen von LEINSS 1989 und TUCKER 1995, 1996 u. 2002 vor. Die Anlage des *Kompendiums der Weisenlehren* in Form eines philosophischen Wörterbuchs orientierte an der neokonfuzianischen Schrift “Bedeutung der Zeichen [nach] Beixi” 北溪字義 (*Beixi ziyi / Hokkei jigi*) des Chen Chun 陳淳 (1153–1217). Vgl. TUCKER 1993, 1994.

wichtigsten Kanons des Neokonfuzianismus an.<sup>189</sup> Seine Lehre stellte er gegliedert nach theoretischen und praktisch-politischen Teilen in den “Knabenfragen aus dem Exil” 謫居童問 (*Takkyō dōmon*, 3 Bde., 1668) dar.<sup>190</sup> Außerdem präsentierte er seine These bezüglich der Interdependenz von natürlicher Beschaffenheit, Sitten und Regierungsform eines Landes.<sup>191</sup> Diese bildete auch den methodischen Rahmen seines Historienwerks “Aufzeichnungen über die tatsächlichen [Begebenheiten] am morgendlichen Hof des mittleren [Landes]” 中朝事実 (*Chūchō jijitsu*, 2 Hefte, 1669).<sup>192</sup> Neben den günstigen klimatischen und topografischen Voraussetzungen Japans sei es die ununterbrochene Linie des Kaisergeschlechts seit dem mystischen Zeitalter, die das eigene Land im Unterschied zu China und Korea als wahrhaftig “Mittleres Land / Land der Mitte” 中国 (*chūgoku*) qualifiziere.<sup>193</sup>

Die enzyklopädisch angelegten “Aufzeichnungen über die Begebenheiten in den Kriegerhäusern” 武家事紀 (*Buke jiki*, 58 Bde., 1673) schlossen an das historische Narrativ der *Aufzeichnungen über die Begebenheiten am morgendlichen Hof des mittleren Landes* an.<sup>194</sup> Vor dem Hintergrund einer Verfallsgeschichte der Adels-herrschaft, argumentierte Sokō für die Legitimität der Kriegerregierung seit der Machtübernahme durch Minamoto no Yoritomo 源頼朝 (1147–99).<sup>195</sup> Ferner systematisierte er jenen normativen Wissensbestand, der aus seiner Sicht die Basis einer Standesidentität der frühneuzeitlichen Krieger formen sollte.

Im Rahmen der Schrift “Ergründung des Ursprungs [der Erscheinungen] und Offenlegung des [geheimnisvollen] Schöpfungswirkens” 原源発機 (*Gengen hakki*,

---

189 SKTZ 1–6.

190 TD, YZ 12: 15–495. Sokō unterschied seine Ausführungen danach, ob diese inhaltlich die “Gelehrsamkeit” 学問 (*gakumon*; 4 Bde.) oder das “[geordnete] Regieren und Befrieden [des Reiches]” 治平 (*chihei*; 3 Bde.) betrafen. Mit dem “Knaben” assoziierte der Gelehrte vermutlich seinen engen Schüler, Isogaya Hisahide, der zu diesem Zeitpunkt zwölf Jahre alt war. Vgl. NAKAYAMA 1988: 163.

191 Demnach zeichneten sich allein China, Korea und Japan durch eine ausgewogene Verteilung der Elemente “Wasser” 水 (*sui, mizu*) und “Erde” 土 (*do, tsuchi*) aus, welches die moralische Disposition der Menschen in diesen Ländern bestimme und als “Länder der Mitte” 中国 (*chūgoku*) qualifiziere. Die herausragende Stellung Japans unter diesen Ländern begründet sich Sokōs Ansicht nach auf die Kontinuität der Herrschaftslinie des Tennō seit der Zeit des legendären ersten Kaisers Jimmu 神武 und der militärischen Stärke seiner Kriegerregierung. Vgl. TD, YZ 12: 331–36. Bei “Wasser” 水 (*shui/sui, mizu*) und “Erde” 土 (*tu/do, tsuchi*) handelt es sich um zwei der sogenannten “Fünf Wandlungsphasen” 五行 (*wuxing/gogyō*). Diskurse über “Wasser und Erde” 水土論 (*suido ron*) finden sich auch bei anderen Gelehrten der frühen Tokugawa-Zeit, z. B. bei Kumazawa Banzan.

192 CJ, YZ 13: 7–224 bzw. 226–375.

193 Ebenda: 42–43. bzw. 250–51.

194 BJ, Bde. 1–4.

195 Die Argumentation verbindet sich zudem mit einer Verfallsgeschichte der Herrschertugend in Händen des Adels.



3 Bde., ca. 1678) und einem ergänzenden Kommentar entwickelte Sokō Zahlendiagramme und Symbole, welche die sinnhafte Einheit von Kosmos und Regierung erklären sollten.<sup>196</sup> Zu seinen letzten Schriften gehört die Abhandlung “Kompendium der [Lehren einer geordneten] Regierung und der Befriedung [des Reiches]” 治平要録 (*Chihei yōroku*, 5 Bde., ca. 1682), die eine Klugheits- und Tugendlehre für die zeitgenössischen Fürsten darlegte.<sup>197</sup>

Sokōs Gesamtwerk lässt die kontinuierliche Auseinandersetzung des Gelehrten mit dem Problem des zeitgenössischen Kriegerstandes und dessen Rolle als politischer Funktionsträger erkennen. Dabei richtete Sokō zwischen Früh- und Spätschriften seine Fragestellung immer wieder neu aus und veränderte den methodisch-konzeptionellen Rahmen seiner Erörterungen. Für die Analyse der

---

196 Vgl. *Gengen hakki*, YZ 14: 397–421. Die Kommentarschrift trägt den Titel “Verständliche Auflösungen [zur Schrift] *Ergründung des Ursprungs der Erscheinungen und Offenlegung des geheimnisvollen Schöpfungswirkens*” 原源発機諺解 (*Gengen hakki genkai*, ca. 1678). Vgl. *Gengen hakki genkai*, YZ 14: 431–558. Die genaue Entstehungszeit beider Schriften konnte bislang nicht datiert werden. Sokō kompilierte diese im Auftrag von Tsugaru Nobumasa. Der Gelehrte unterschied zwei Zahlenmengen, von denen eine die “generierende Zahlen” 生数 (*seisū*) eins bis vier umfasst und eine andere die “gewordenen Zahlen” 成数 (*seisū*) fünf bis acht. Jede Zahl bezog er auf eine bestimmte Seinskategorie und stoffliche Qualität: Die Zahlen eins und zwei auf Himmel und Erde sowie deren stofflichen Qualitäten, wie hell, rein, leicht bzw. dunkel, dicht und schwer; die Zahl drei auf den Menschen und vier auf die übrigen Objekte der phänomenalen Welt. Die Zahlenmenge der “gewordenen Zahlen” geht aus einer Kombination der vier Grundzahlen hervor. Dabei kommt der acht eine besondere Bedeutung zu, da sie in Sokōs Kosmologie den ausgeglichenen und stabilen Zustand der “Wahrhaftigkeit” 誠 (*sei, makoto*) aller kosmischen Elemente repräsentiert. Die Vervielfachung des Zahlenraums eins bis acht ermöglicht es der Theorie nach, die Gesamtheit aller Wandlungsprozesse und Zustände des Universums zu erfassen und deren Strukturprinzipien darzustellen. Die kosmischen Prozesse bezeichnete Sokō als “Geheimnis des himmlischen Schöpfungswirkens” 天機之妙 (*tenki no myō*). Auch die zehn Symbole bzw. “Bilder” 象 (*shō*), deren Gestalt den Schriftzeichen des japanischen Kana- und Silbenalphabets ähneln, repräsentieren nach Sokō jeweils eine Seinskategorie des Universums und deren stoffliche Qualität. Ihre Kombination soll die kosmischen Prozesse abbilden können. Sokō kritisierte die japanische Rezeption kosmologischer Literatur aus China. Während die kosmologischen Symbole darin ursprünglich eine praktische Bedeutung für das Regieren getragen hätten, sei den Gelehrten in Japan diese Bedeutung verborgen geblieben. Als Folge habe man diese in Japan ausschließlich als Orakelbücher verwendet, nicht aber als politische Ratgeberliteratur. Vgl. *Gengen hakki genkai*, YZ 14: 447–49. Zur Kosmologie des Spätwerks vgl. TUCKER 2004.

197 *Chihei yōroku*, YZ 14: 567–730. Die Schrift war im Rahmen eines dreiteiligen Werkkomplexes geplant und trug den Titel “Alte Begebenheiten der [geordneten] Regierung und Befriedung [des Reiches]” 治平旧事 (*Chihei kyūji*). Vgl. HORI 1959: 296. Als Ziel des Herrscherstudiums definierte Sokō die Fähigkeit zur Bestallung geeigneten Regierungspersonals auszubilden. Herrscherwissen bestehe demnach nicht in der Vertrautheit mit allen Angelegenheiten der Regierung, sondern in genauer Kenntnis der eigenen Gefolgschaft. Außerdem äußere es sich im situationsadäquaten Einsatz der Regierungsmittel. Als beispielhaften Regenten stellte Sokō Minamoto no Yoritomo vor. Vgl. *Chihei yōroku*, YZ 14: 568, 666 u. 718. Die zeitgenössischen Herrscher warnte er vor der Vernachlässigung ihrer doppelten Verpflichtung zum zivilen und militärischen Regieren. Ebenda: 653, 729–30.

Rationalitätsvorstellung erscheint das breite Spektrum von Deutungsperspektiven wesentlich, die Sokō gegenüber den Problemen des Regierens in seinem Werk einnahm.

## II. “Wissen” und “Handeln” im chinesischen Konfuzianismus

Sokō greift bei seiner Begriffsbildung auf die konzeptionellen Bestände unterschiedlicher Denktraditionen zurück. Darunter kommt jenen konfuzianischer Provenienz besondere Bedeutung zu. Im Folgenden wird ein Überblick des Bedeutungsspektrums des Begriffe “Wissen” 知 (*zhi/chi, shiru*)<sup>1</sup>

- 
- 1 Einen ersten Überblick der Bedeutungen des Schriftzeichens 知 bietet MO 23935 (hier und im Folgenden werden nur die Schriftentitel repräsentativer Quellen angegeben): [Sinojapanische Lesung “chi”; chin. Intonation “zhi1”] [1] Wissen (*shiru*). [1.1] Erkenntnis (*ninshiki*) im Innern des Herzens (*shin, kokoro*), die sich verbal äußert. (*Shouwen*); [1.2] Verstehen (*kokoroeru*). Erkennen (*mitomeru*). Anerkennen (*ninchi suru*). (*Yupian, Liji* [Kapitel:] *Daxue, Zhongyong, Lunyu, Zhuangzi*); [1.3] Einsehen (*satoru*). Bemerken (*kanzuku*). Wahrnehmen (*kakushiki suru*). (*Jiyun, Libu zengyun, Gongyang*); [1.4] [Etw. aufgrund einer optischen Wahrnehmung] unterscheiden (*miwakeru*). Unterscheiden (*benbetsu*). (*Shujing, Lulan, Huainanzi, Chunqui gongyangzhuan, Lulan*); [1.5] Einprägen (*oboeru*). Auswendig lernen (*kioku suru*). (*Lunyu, Sisho jizhu*); [1.6] Hören (*kiku*). Akustisch verstehen (*kikishiru*). (*Guoyu*); [1.7] Sehen (*miru*). [Aufgrund einer] optischen Wahrnehmung verstehen (*miteshiru*). (*Lulan*); [1.8] Vertraut sein (*shitashimu*). [gesellschaftlicher] Umgang (*majiwaru*). (*Yili, Chunqui zuoshizhuan*); [1.9] In Erscheinung treten (*arawareru*). (*Lulan*); [1.10] Verwalten (*tsukasadoru*). Regieren (*osameru*). (*Zihui, Yijing, Chunqui zuoshizhuan, Lulan*); [2] Etw. wissen lassen (*shirasu*). Benachrichtigen (*shirashimeru*). Mitteilen (*tsugeru*). (*Wu Rong*); [3] Benachrichtigung (*shirase*). Etw. wissen lassen (*Dai Fugu*); [4] Wissen (*shiru koto*). Etw. wissen (*shiru tokoro*). Wissen (*chishiki*). (*Fayan*); [5] Über viel Wissen verfügen (*shiru tokoro no ōi koto*). Eine herausragende Wissensfunktion (*shiru hataraki*) besitzen. Ein Wissender (*chisha*). (*Lunyu*); [6] Weisheit (*chie*). Wissensfunktion (*shiru hataraki*). (*Xunzi*). [7] Bekannter/-e (*shirai*). Freund/-in (*kōyū*). (*Chunqui zuoshizhuan, Bao Zhao*); [8] [Gesellschaftlicher] Verkehr (*majiwari*). Vergnüglicher Umgang (*kōyū*). (*Sima Qian*); [9] [Gutes/gebildetes] Benehmen (*motenashi*). Behandelt werden (*ashirai*). (*Cen Shen*); [10] Begierde (*yu*). Verlangen (*musaboru kokokoro*). (*Guangyun, Liji*); [11] Sorte/Art (*tagui*). Vergleichen (*taguu*). Partner (*aikata*). (*Erya, Shijing* [...]); [12] Heilen (*yamiieru*). (*Fangyan, Guangya*); [13] Gouverneur (*chiji*). Höchster [Verwaltungsbeamter] einer Provinz bzw. Präfektur. (*Songshi*); [chin. Intonation “zhi4”] [1] Weisheit (*chie*). (*Jiyun, Zhongyong, Xunzi*); [2] [Posthum verliehener] Totenname (*okurina*). (*Yizhoushu*); [3] Familienname (*kabane*). (*Xingzuan*). Ferner gibt NKD 13:307 für die sinojapanische Lesung “chi” folgende Bedeutungen an: [Nomen] [1] Ereignisse und Dinge wahrnehmen [sowie] Fähigkeit zur Beurteilung von richtig und falsch bzw. gut und böse. Weisheit (*chie*). [Siehe Gegensatz zu] “Handeln”. (*Soga monogatari, Yijing*); [2] Bekanntschaft (*shirai*). Vertrautheit (*najimi*). [Jmds.] Bekanntschaft machen (*chikazuki*). (*Chunqui zuoshizhuan*); [3] In seinem Charakter erkannt und wohlwollend behandelt werden. Gunst (*chigū*). (*Cen Shen*). Für die reinjapanische Lesung “shiru” verzeichnet NKD 11: 74–75 folgendes Bedeutungsfelds: [1.] [intransitives Verb, vierstufige Flexion] Das Wesen von Dingen und Ereignissen, deren Verlauf und die notwendige Reaktionsweise kennen. (*Manyōshū*); [2.] [transitives Verb, fünfstufige Flexion in der “ra”-Reihe] [Bezeichnet] die Intention, sich Dinge bzw. Ereignisse vollständig zu eigen machen. [1] ([im Zusammenhang mit dem Schrift-

und “Handeln” 行 (*xing/kō, okonau*)<sup>2</sup> im Rahmen des konfuzianischen

zeichen] 知); [1] Dinge und Ereignisse bzgl. ihres Ursprungs, ihrer Existenz, ihres Zustands und Inhalts sowie Eigenschaft (*omomuki*) differenzieren; [1.1] Ursprung und Existenz von Dingen und Ereignissen wahrnehmen. Bewusstsein (*ishiki*). Erkennen (*ninshiki suru*). Wahrnehmen (*kanchi suru*). (*Kojiki, Makura zōshi*); [1.2] Dinge und Ereignisse hinsichtlich von Situation/Zustand, [weiterem] Verlauf/Entwicklung, der Unterschied zu anderen [Dingen und Ereignissen] und der notwendigen Reaktionsweise differenzieren. (*Nihon shoki, Tosa nikki*); [1.3] Bedeutung, Inhalt, Wirkung (*jōshu*) und Wesen von Dingen bzw. Ereignissen verstehen. Erkennen (*satoru*). (*Manyōshū, Kokin waka shū*); [1.4] Wenn von einem negierenden Wort gefolgt, in der Bedeutung “nicht können/nicht in der Lage sein zu tun” (*suru koto ga dekinai*) verwendet. (*Manyōshū*); [2] [Sich] Gedanken [über etw.] machen. Reflektieren (*kōryo suru*). (*Makura zōshi, Tsurezuregusa*); [3] Etw. versuchen in die Tat umzusetzen, [optisch bzw. akustisch] wahrnehmen (*genbun suru*). Erfahren (*keiken suru*). Siehe die Ausdrücke “[erste körperliche] Erfahrungen mit einem Mann machen” (*otoko wo shiru*) und “[erste körperliche Erfahrungen] mit einer Frau machen” (*onna wo shiru*). (*Taketori monogatari, Genji monogatari*); [4] Mit Personen [gesellschaftlich] verkehren und vertraut werden. [Mit jmd.] Bekanntschaft machen (*menshiki suru*). (*Kokin wakashū, Genji monogatari*); [5] Besorgt sein (*kanchi suru*). In Beziehung zu jmd. stehen (*kakari au*). Im Fall einer nachstehenden Negation wird der Aussage eines anderen gegenüber oftmals eine Ablehnung (*kyozetsu suru, mondai ni shinai*) ausgedrückt. (*Genji monogatari, Ukigumo*). Zur politischen Begriffsgeschichte von “shiru” vgl. NARUSAMA 1984.

- 2 Für das Schriftzeichen 行 gibt MO 34029 folgende Bedeutungen an: [Sinojapanische Lesung “kō, gyō”; chin. Intonation “xing2”] [1] Gehen (*yuku*); [1.1] Gehen (*aruku, ayumu*). Den linken und rechten Fuß abwechselnd heben und vorwärtsbewegen. (*Shouwen*); [1.2] Art und Weise des Gehens in einem Palast (*Erya*); [1.3] Fortschreiten (*susumu*). Vorwärtsbewegen (*zenshin suru*). (*Shiji, Hanshu*); [1.4] Fortbewegen (*omomuku*). Sich in eine Richtung wenden und gehen. (*Guangyun, Shijing*); [1.5] Zurückkehren (*kaeru*). (*Lülan*); [1.6] Sich entfernen (*saru*). (*Chunqiu zuoshizhuan, Lülan*); [1.7] Fliehen (*nigeru*). (*Chunqiu zuoshizhuan*); [1.8] Herumgehen (*meguru*). Prozession (*junshu*). (*Zhouli*); [1.9] Sich [weg]bewegen (*utsuru*). (*Suwen*); [1.10] Vergehen (*heru*). Vorübergehen (*wataru*). (*Guoyu, Guanzi*); [1.11] Fließen (*nagareru*). (*Chunqiu zuoshizhuan, Mengzi*); [1.12] Bewegen (*ugoku*). [zirkuläre] Bewegung (*undō suru*). (*Yijing*); [2] Fließen lassen (*varu*). [Wasser] zuführen (*ikashimeru*). (*Hanshu*); [3] Handeln (*okonau*). [3.1] Machen (*suru*). Ausführen (*nasu*). Herstellen (*sakui suru*). (*Lunyu*); [3.2] Verwenden (*mochiiru*). (*Zhuoli*); [3.3] Benutzen (*tsukau*). (*Huainanzi*); [3.4] Anwenden (*hodokosu*). (*Liji*); [4] In Gebrauch sein (*okonawareru*). Verwendung finden (*mochiirareru*). (*Zhanguo*); [5] Weg (*michi*). [5.1] Straße (*dōro*). (*Erya, Shijing*); [5.2] Ein zu befolgendes Prinzip (*fumiokonau beki giri*). (*Shijing*); [5.3] Wegstrecke (*michinori*). Die zu überwindende [Weg]distanz. (*Shijing*); [5.4] Dinge und Ereignisse/Angelegenheiten (*monogoto*). Lebensbedingungen (*seikatsu zairyō*). (*Shijing*); [6] Reise (*tabi*). Reisevorbereitung (*tabijitaku*). (*Hanshu*); [7] Amt für die Verwaltung von Gästen (*hinkaku wo tsukasadoru kan*). [Amtsbezeichnung] *kōjin*. (*Guanzi*); [8] Weggottheit (*michi no kami*). (*Liji* [...]); [11] Zuerst (*mazu*). Vorausgehend (*sakitatte*). (*Shiji*); [12] Sehen (*miru*). (*Lülan*); [13] Erzählen (*kataru*). (*Erya*); [14] Zerbrechlich (*moroi*). (*Zhouli, Xunyi*); [15] Die Form eines Schriftzeichens in einem Text. Kursiver als *kaisho-Stil*, sauberer als der Kursivstil (*sōsho*) [...]. (*Shudian*); [16] Lied/Gedicht (*uta*). Strophe eines Lieds/Gedichts. Komposition (*rakkyoku*). (*Hanshu*); [17] Bestandteil eines Lieds/Gedichts [...]; [18] Name für die Besetzung von zwei

Ämtern (*kenkan*). In der Ämterordnung der Tang- und Song-Zeit wird die Einnehmen eines hohen Amtes neben einem niedrigen Amt “ein verdecktes Amt (*bōkan*) bewahren” genannt und das Einnehmen eines niedrigen Amtes neben einem hohen Amt “ein verdecktes Amt ausführen (*okonau*)” genannt. (*Ouyangxiu*); [19] Urteil (*hanketsu*) nach eines offiziellen Dokuments. Für das Inkrafttreten eines Urteils eines offiziellen Dokuments wird am Textende das Schriftzeichen 行 eingetragen und als “[chin.] “*huaxing* / [jap.] *gakō*” bezeichnet. (*Tongyun douzhai suibi*); [20] Wachsen (*nobiru*) Bezeichnung für eine Technik des Igo[-Spiels]. (*Weiqi yili*); [21] *Yukigamae. Gyōgamae*. Bezeichnung für das Radikal des Schriftzeichens [行]. [Sinojapanische Lesung “*kō, gyō*”; chin. Intonation “*xing4*”] [1] Handlung (*okonai*). Sichtbar gewordener Akt, der auf einer Bewegung des Willens (*ishi*) [beruht]. Verhalten (*furumai*). (*Jiyun, Zhouli*); [2] Angelegenheit/Ereignis/Sache (*koto*). (*Liji*); [3] Inspektion (*junshi suru*). (*Liji*); [4] Familienname (*kabane*). (*Houhanshu*); [5] [Buddhismus] Bezeichnung für alle Handlungen, die von Körper[gliedern], Mund oder Gedanken getätigt werden. Ferner [Bezeichnung] für Handlungen, die dem Karma (*innen*) des Gesetzes vom Werden und Vergehen (Sanskrit. *samskṛta*) entspringen und [sich im Verlauf] der “drei Welten” (*miyo*) wiederholen. (*Jushelun*); [Chin. Intonation “*hang2*”] [1] Reihe (*tsura, narabi*). (*Shijing*); [2] [Truppen]aufstellung (*jindate*). Wehrvorkehrung (*sonae*). (*Chunqiu zuoshizhuan*); [3] Beginn (*hajime*). (*Taixuanjing*); [4] Bezeichnung für fünfundzwanzig Menschen. (*Chunqiu zuoshizhuan*); [5] Feder (*hane*). Federwurzel (*hanenomoto*). (*Shijing*); [6] Geschäft (*mise*). Händler (*tonya*). Verkaufsstand (*tana*). (*Dongjing menghuanlu*); [7] Ort (*tokoro*). Umgebung (*atari*). Im Anschluss an eine Personalpronomen drückt es die Bedeutung “Umgebung” (*nahen, shari* [...]) aus. (*Zhou Bangyan*); [Sinojapanische Lesung “*kō, gō*”; chin. Intonation “*hang4*”] [1] Aufeinanderfolge (*tsuide*). [Fortlaufende] Ordnung (*joji*). (*Guangyun*); [2] Freund (*tomo*). Kamerad (*saihai*). (*Shiji*); [3] Stärke (*tsuyoisama*). Gesundheit (*sukoyakasama*). [...] (*Lunyu*); [Sinojapanische Lesung “*kan, gan*”] [Pferde]biss (*kutsuwa*). [...] (*Jiyun*). Für die sinojapanische Lesung “*kō*” verzeichnet NKD 7:407: [Nomen] [1] Gehen (*ikukoto*). Aufbrechen (*dekakerukoto*). Reise (*tabi*). Reiseroute (*tabi yukimichi*). Reisebeginn (*tabidachi*). (*Soga monogatari, Karyū shunwa, Mengzi*); [2] Bezeichnung für eine Liedkomposition im alten China. Ferner als Überschrift für Balladen und später häufig als Gedichtthemen verwendet. [...] (*Buntai meiben, Gafu*); [3] In einer Reihe angeordnet sein (*tsuranarukoto*). Ferner diese [Reihe/Linie]. Besonders die senkrechte oder waagerechte Anordnung von Schriftzeichen/Buchstaben. Reihe (*tsura, retsu*). (*Onkochi shinsho, Chūka wakaki shishō, Chunqiu zuoshizhuan*); [4] Handlung (*okonai*). Verhalten (*furumai*). Handeln (*kōdō*). Tat (*kōi*). (*Taiheiki*); [5] Im China der Sui- und Tang-Zeit Bezeichnung für die Aufreihung gleicher Geschäfte in nach Branchen unterteilten Geschäftsdistrikten im Innenstadtbereich. Verwendet etwa für die Bezeichnungen “Bank (*ginkō*) oder “Apotheke (*yakkō*); [6] In China ab der Song[-Zeit] die Bezeichnung für Handelsvereinigungen von städtischen Händlern. Im engeren Sinne kann es auch auf die “*gakō*”, also Handelskartelle (*nakagaishō*), verweisen. [7] Wenn Rang (*karui*) und Amt (*kan*) nebeneinander angezeigt werden, dann werden damit solche Ämter betitelt, deren Rang hoch und Amt niedrig ist. [Auch Bezeichnung] *gyō*. (*Yomihon, Chinsetsuyumiharizuki*); [8] Abkürzung für “Bank (*ginkō*). (*Saishin hyakka shakaigo jiten*); [1] Für die Zählung von Reihen bestehend aus Schriftzeichen/Buchstaben oder Spalten verwendet. (*Myōgoki*); [2] Für die Zählung von Banken verwendet. (*Hōjin shihon shugi no kōzō*). Für die reinjapanische Lesung “*okonau* / (altjp.) *okonafu*” gibt NKD 2:542–3 nachfolgende Bedeutungen an: [1.] [transitives [Verb], fünfstufige Flexion der *wa*-Reihe ([Altjapanische vierstufige Flexion] der *ha*-Reihe)] [1.] Einer Reihenfolge oder Methode folgend arbeiten. Ausführen (*kyō suru*). Praktizieren (*jikkō*

Schriftenkanons gegeben. Dieser dient als Grundlage, um Merkmale der Verwendung bei Sokō später einordnen zu können.

Der Überblick gliedert sich in zwei Teile: Der erste umreißt das Bedeutungsspektrum, das sich im sogenannten Kanon der “Fünf Leitfäden” 五經 (*Wujing/Gokyō*) und “Vier Bücher” 四書 (*Sishu/Shisho*) ausgebildet hat; der zweite veranschaulicht Tendenzen der Begriffsverwendung im Rahmen des Song- und Ming-zeitlichen Neokonfuzianismus mit einem Fokus auf die repräsentativen Standpunkte des Zhu Xi und Wang Shouren.

### 1. Bedeutungsspektrum im Kanon der Fünf Leitfäden und Vier Bücher

Die Begriffsverwendung in den Quellen des chinesischen Altertums zeichnet sich dadurch aus, dass diese nicht auf der Annahme einer Trennung zwischen Theorie und Praxis fußt, wie etwa in der Philosophie der griechischen Antike.<sup>3</sup> Dem Handeln wird ein Vorrang vor dem Wissen eingeräumt bzw. Erkennen als eine Form des Handelns verstanden.<sup>4</sup> Folglich bedeutet Wissen in vielen Fällen ein auf Erfahrung basiertes Verständnis einer Handlungsweise (im Sinne eines “knowing of”) oder eine Handlungskompetenz (im Sinne eines “knowing how”).<sup>5</sup> Eine intellektualistische Einstellung zur Wissensaneignung (Wissen als Selbstzweck) wird kritisiert. Wissen und Handeln erfüllen ihren instrumentellen Zweck in den Sphären von Moral und Politik.<sup>6</sup>

---

*suru*). (*Nihon shoki*); [2] Üben (*shugō suru*). Besonders [asketische] Übungen des Buddhismus durchführen. [Religiöse] Übungen (*gongyō*). (*Nihon shoki*); [3] Geben (*ataeru*). Austeilen (*haibun suru*). Zuteilen (*wariateru*). (*Tosa nikki*); [4] Speisen (*shokuji suru*). Essen (*taberu*). (*Sanetaka kōki*); [5] Durchführen (*shori suru*). Anleiten (*sashizu suru*). (*Uji shūi*); [6] Bestrafen (*shobatsu suru*). Sanktionieren (*seisai suru*). Häufig passivisch und gefolgt vom Hilfsverb “ru”. (*Sekkyō bushi*); [7] Frei über eine Frau verfügen. Vergewaltigen. (*Kokkei bon, Zoku Hizakurige*); [2.] [intransitives [Verb], vierstufige Flexion der *ha*-Reihe] Sich einer Reihenfolge entsprechend entwickeln. (*Tsurezuregusa*).

3 Vgl. GELDSETZER 1998: 73–75; HARBSMEIER 1993: 11.

4 Vgl. GELDSETZER 1998: 71–72. Christoph Harbsmeier erkennt darin die Ursache, dass es in der klassischen Literatur an Erklärungen zu den Wissensformen mangelt. Vgl. HARBSMEIER 1993: 15–16. Nach Lutz Geldsetzer führt der Vorrang des Handelns dazu, dass der Begriff weitestgehend undefiniert bleibe. Vgl. GELDSETZER 1998: 71 ff. Den performativen Aspekt des Wissenskonzepts im Rahmen der *Erörterungen und Belehrungen* beleuchtet Roger T. Ames. Vgl. AMES 1988 u. 2013.

5 In welchem Maße das Konzept eines propositionales Wissens im Sinne eines “knowing that” bekannt war, wird in der Literatur diskutiert. Vgl. z. B. HARBSMEIER 1993: 16–19. Ferner vgl. ANGLE 2017: 110–12.

6 HARBSMEIER 1993: 21–22.

(a) “Leitfaden der Wandlungen” 易經 (*Yijing/Ekikyō*). In den “Urteilsworten” 彖辭 (*tanci*) des “Leitfaden[textes]” findet sich das Schriftzeichen für “Wissen” nicht.<sup>7</sup> Die “Linienworte” 爻辭 (*yaoci*) nennen es in Verbindung mit dem Hexagramm “Annäherung” 臨 (*lin*) lediglich einmal.<sup>8</sup> Dort heißt es: “Wissende Annäherung ist angemessen für einen großen Herrscher – Glück.”<sup>9</sup>

Das Schriftzeichen für “Handeln” wird in den “Urteilsworten” nur an einer Stelle aufgeführt. Zum Hexagramm “Wasser/das Abgründige” 坎 (*kan*) heißt es, dass eine wahrhaftige Handlungsintention die Voraussetzung für Erfolg sei.<sup>10</sup> In den “Linienworten” können eine Reihe von Nennungen nachgewiesen werden. Dort heißt es beispielsweise: “Unschuldiges Handeln erzeugt Unglück”<sup>11</sup> oder “[wer] infolge einer Erschütterung handelt, ist frei von Unglück”<sup>12</sup>. Weitere Passagen führen das Schriftzeichen für “Handeln” in dessen zweiter Grundbedeutung “gehen” an. So heißt es etwa: “In der Mitte gehen und dem Fürsten berichten”<sup>13</sup>, “der Edle geht alleine und gerät in den Regen”<sup>14</sup>, “das Gehen fällt schwer”<sup>15</sup> oder “in der Mitte gehen und frei von Scham sein”<sup>16</sup>. Insgesamt überwiegen im *Yijing* Aussagen über das “Handeln/Gehen” gegenüber solchen, die das “Wissen” thematisieren. Das erklärt sich wohl aus der ursprünglichen Funktion des *Yijing* als Instrument für die Divination, mit dem Voraussagen über vorteilhafte bzw. unvorteil-

---

7 Die ältere Textschicht des *Yijing* bildet der sogenannte “Leitfaden[text]” 經 (*jing*), der ursprünglich als Anleitung für die Divination gedient haben dürfte und vermutlich in der frühen Zhou-Zeit kompiliert wurde. Seine Autorschaft wird traditionell König Wen 文 und dem Herzog von Zhou zugeschrieben. Die Autorschaft der “Urteils Worte” wird traditionell König Wen zugeschrieben. Die überlieferte Fassung des *Yijing* mit seinen Kommentaren entstand erst in der Früheren Han-Zeit, wobei letztere traditionell Konfuzius zugeschrieben werden. Zur Textgeschichte vgl. FORKE 1927: 9–13 u. NYLAN 2001: 202 ff.

8 Die Autorschaft der “Linienworte” wird traditionell dem Fürsten von Zhou zugeschrieben.

9 Siehe *Yijing*, SBBY 2:10b3. Vgl. LEGGE (2) 98; WILHELM (4) 90.

10 Ebenda, SBBY 3: 10a6–7. Vgl. LEGGE (2) 172–73; WILHELM (4) 118.

11 Siehe ebenda, SBBY 3: 6b7. Vgl. LEGGE (2) 111; WILHELM (4) 109.

12 Ebenda, SBBY 5: 13a6. Vgl. LEGGE (2) 173; WILHELM (4) 191.

13 Ebenda, SBBY 5: 15a4–5. Vgl. LEGGE (2) 150; WILHELM (4) 161.

14 Ebenda, SBBY 5: 1b9–10. Vgl. LEGGE (2) 152; WILHELM (4) 164–65.

15 Ebenda, SBBY 5: 2a3–4. Vgl. LEGGE (2) 153; WILHELM (4) 165.

16 Ebenda, SBBY 5: 2a8–9. Vgl. LEGGE (2) 153; WILHELM (4) 165.

hafte Bewegungsrichtungen ermittelt wurden.<sup>17</sup> Ein weiteres Merkmal ist, dass “Wissen” und “Handeln” in keinem geschlossenen Argumentationszusammenhang auftreten. Die Begriffsverwendung bleibt folglich überwiegend abstrakt. Das entspricht dem allgemeinen Charakter des “Leitfaden[textes]”, der sich weitestgehend einer inhaltlichen Definition verschließt.

Im Rahmen des Kommentars der “Angehängten Worte” 繫辭 (*Xici*) wird der “Leitfaden[text]” hinsichtlich seiner kosmologischen und ethisch-moralischen Aussagen gedeutet.<sup>18</sup> Er hat wesentlich zur Bedeutung des *Yijing* als Quelle für erkenntnis- und handlungstheoretische Überlegungen im Konfuzianismus beigetragen. Dem Kommentar liegt die zentrale Annahme zugrunde, dass der “Leitfaden[text]” die Gesamtheit der Strukturprinzipien des Kosmos abbilde und diese durch eine Kombination von grafischen Symbolen (Hexagrammen) und Worten der menschlichen Erkenntnis zugänglich macht.<sup>19</sup> Ferner ermöglicht die Divination auf der Grundlage dieses Textes, zukünftige Veränderungen von Handlungssituationen vorauszusehen, auf die durch entsprechende Anpassung des Verhaltens mit “tugendhaftem Handeln” 德行 (*dexing*) reagiert werden könne.<sup>20</sup> Auf diese Weise könne schließlich mit allen Angelegenheiten “unter dem Himmel” 天下 (*tianxia*) in angemessener Weise verfahren und die “Geister” 鬼神 (*guishen*) in ihrem Wirken unterstützt werden.<sup>21</sup> Einsicht in den kosmischen Wandlungsprozess und das Wirken der “Geister” definieren dabei die Grenze des Wissbaren. Die “Weisen” 聖人 (*shenren*) gewinnen ihre Einsicht durch Beobachtung von Mensch und Natur in Verbindung mit dem “Leitfaden[text]”.<sup>22</sup> So handeln sie in Entsprechung mit den kosmischen Gesetzmäßigkeiten und lassen diese in eine tugendhafte Regierung zum Wohl der Menschen einfließen. Damit reali-

---

17 Notwendiger Bestandteil zur Erfüllung dieser Funktion des *Yijing* ist das Wissen, denn die Voraussagen sind nur aufgrund der Erkenntnisse zu treffen, die aus der Interpretation der Schildkrötenpanzer- und Scharfgabenorakel als Wissensquelle gewonnen werden. Zur Verwendung des *Yijing*-Orakels vgl. NYLAN 2001: 202–28.

18 Auch: “Großer Kommentar” 大傳 (*Dazhuan*). Einführend vgl. NYLAN 2001: 229–52.

19 *Yijing (Xici)*, SBBY 7: 3a1–5; LEGGE (2) 353; WILHELM (4) 272. Ferner vgl. ebenda, SBBY 7: 10b8–11a2; LEGGE (2) 378; WILHELM (4) 300.

20 *Yijing (Xici)*, SBBY 7: 7b2–8; LEGGE (2) 366; WILHELM (4) 290. Ferner vgl. ebenda, SBBY 7: 8a1–6; LEGGE (2) 369; WILHELM (4) 290–91.

21 Einsicht in den kosmischen Wandel bedeutet folglich, gleichzeitig Einsicht in das Wirken der “Geister” zu haben. Vgl. *Yijing (Xici)*, SBBY 7: 7b2–8; LEGGE (2) 366; WILHELM (4) 290.

22 *Yijing (Xici)*, SBBY 7: 3b3–9; LEGGE (2) 356; WILHELM (4) 277. Ferner vgl. ebenda, SBBY 7: 3a1–5; LEGGE (2) 353; WILHELM (4) 272.



sieren sie Wissen und Handeln in ihrem Verhalten auf ideale Weise.<sup>23</sup>

(b) “Leitfaden der Dokumente” 書經 (*Shujing/Shokyō*). Der Vorrang des Handelns gegenüber dem Wissen als Leitidee, welche den Darstellungen im *Shujing* zugrunde liegt, drückt sich im Diktum des Yue 說, dem Berater König Chungs 成, aus: “Nicht das Wissen ist schwierig, sondern das Handeln.”<sup>24</sup> Ein zentrales Element des zugrundeliegenden Handlungskonzepts bildet die Annahme, dass dem Regierungshandeln ein “himmlisches Mandat” 天命 (*tianming*) obliegt.<sup>25</sup> Ferner wird dem Handeln des tugendhaften Herrschers aufgrund seines Vorbildcharakters eine transformierende Wirkung zugesprochen, die sich auf den gesamten Staat erstreckt. Beides verweist auf ein Handlungskonzept, das den Rahmen individueller Handlungen und Handlungswirkung transzendiert.

Der Vorbildcharakter des Herrscherverhaltens kommt etwa in Bezug auf König Gaozong 高宗 zur Sprache, der sich nach dreijähriger Trauer um den verstorbenen Vater außerstande sieht, sich zu den Regierungsangelegenheiten zu äußern. Seine Minister loben dessen Einsicht in die Wirkung der Worte eines Herrschers als Ausdruck seiner “erhellten Weisheit” 明哲 (*mingzhe*) und sein Verhalten als vorbildlich für alle im Staat.<sup>26</sup> Über König Yu 禹 wird gesagt, dass dieser befahl, nachdem er die Landesverteilung und Vergabe von Namensrechten reguliert hatte, seine Maßnahmen zu verehren und von seinem Handlungsbeispiel nicht abzuweichen.<sup>27</sup> Zu den Vergehen des Tyrannen Shou 受 wird gezählt, sich selbst von der Verantwortung des

---

23 Ebenda, SBBY 7: 3a–6–9; LEGGE (2) 354; WILHELM (4) 273–74.

24 *Shujing*, SBBY 5: 10a2–3. Vgl. LEGGE (5) 258. Das *Shujing* ist eine Amtsgeschichte, die sich von der Regierungszeit des Yao 堯 bis zu Königen der Frühen Zhou-Zeit 周 (11 Jh. bis -771) erstreckt. Zur Quellengeschichte des *Shujing* vgl. FORKE 1927:6–9 u. NYLAN 2001:120 ff. Ihre Kompilation wird traditionell dem Konfuzius zugeschrieben. Die Datierung der einzelnen Textschichten ist jedoch stark umstritten. Dieses zeigt sich etwa in der bekannten Diskussion um die Authentizität der “Alttext” 古文 (*guwen*) und “Neutext” 今文 (*jinwen*) Versionen einzelner Kapitel des *Shujing*. Vgl. dazu NYLAN 2001:127–36. Die ältesten stammen vermutlich aus der Frühen Zhou-Zeit 周; bei anderen handelt es sich um Einfügungen aus der Frühen Han-Zeit. Die erste Standardversion des *Shujing* ist erst in der Frühen Han-Zeit entstanden, davor handelte es sich um eine lose Zusammenstellung von Dokumenten. Es handelt sich dabei um die zwischen -179 und -156 kompilierte “Fu Sheng”- bzw. “Neutext”-Version des *Shujing*. Vgl. NYLAN 2001:128.

25 Eine scharfe Trennung vom Wissenskonzept ist hier nicht sinnvoll, weil der Einsicht in das “himmlische Mandat” als Legitimationsgrund ebenfalls ein hoher Stellenwert zukommt.

26 *Shujing*, SBBY 5: 8a1; LEGGE (5) 113.

27 *Shujing*, SBBY 3: 7b3; LEGGE (5) 75.

“Handels mit Achtung” 敬行 (*jingxing*) entbunden zu haben.<sup>28</sup> Der Herzog von Shao 召公 (*Shaogong*) ermahnte König Wu 武, auch den kleinsten Handlungen sorgfältig Aufmerksamkeit zu schenken.<sup>29</sup> Denn ansonsten könnte dieses seiner “großen Tugend” 大德 (*dade*) schaden.<sup>30</sup>

Als Handlungsvorbild für die Herrscher dienen die Taten der Ahnen. Deshalb wird Kangshu Feng 康叔封 (wörtl. “Feng, der Onkel des Kang”), der Bruder König Wus, vom König belehrt, sich bei der Regierung an den Worten (hier gleichbedeutend mit den Taten) seines Vaters König Wen 文 zu orientieren und sich das Wissen um die Regierungsprinzipien durch ein Studium der Könige der Yin- 殷 bzw. Shang- 商 Dynastien anzueignen.<sup>31</sup> Auch der junge und ungehorsame König Taijia 太甲 wird von dem weisen Minister Yi Yin 伊尹 ermahnt, sich in Zukunft an den Taten seiner Ahnen zu orientieren.<sup>32</sup> König Mu 穆 klärt seinen Minister Kunya 君牙 über die Amtspflichten auf und empfiehlt diesem, dem Beispiel seiner Vorväter zu folgen, um somit die Herrschaft des Königs zur Vollendung zu bringen.<sup>33</sup> König Jizhi 箕子, Angehöriger des Herrschergeschlechts der Yin-Dynastie 殷, legt König Wu 武 die Herrschaftsprinzipien dar. Demnach müssen fähige Beamte zur Kultivierung ihres Verhaltens angeregt werden, damit sie sich für das Wohl der Bevölkerung einsetzen.<sup>34</sup> Die Bevölkerung schließlich soll durch die Herrschertugend in solcher Weise beeinflusst werden, dass sie den Herrscher als “Vater und Mutter des Volkes” auffasst und in ihrem Handeln zur Realisierung der Herrschaft beiträgt.<sup>35</sup>

Als zentrales Element des zugrundeliegenden Wissenskonzepts erweist sich die Einsicht des Herrschers in das ihm und seiner Regierung auferlegte “himmlische Mandat”. Des Weiteren ist die Menschenkenntnis des Herrschers von zentraler Bedeutung, da die Auswahl eines fähigen Regierungspersonals als Voraussetzung für Erfüllung des Regierungsauftrags verstanden wird. So sieht sich König Cheng 成 etwa außerstande, ohne seine Spezialisten Wissen über das “himmlische Mandat” seiner Regierung zu

---

28 *Shujing*, SBBY 6: 3b1–2; LEGGE (5) 128.

29 *Shujing*, SBBY 7: 7a10–7b1; LEGGE (5) 151.

30 Ebenda.

31 *Shujing*, SBBY 8: 2a6–7; LEGGE (5) 166.

32 *Shujing*, SBBY 4: 8a9–10; LEGGE (5) 97.

33 *Shujing*, SBBY 12: 4b5; LEGGE (5) 251.

34 *Shujing*, SBBY 7: 3a7; LEGGE (5) 143.

35 *Shujing*, SBBY 7: 3b9–4a1; LEGGE (5) 144.

erhalten.<sup>36</sup> Minister Gaoyao 皋陶 zählt die “Menschenkenntnis” 知人 (*zhiren*) zu den wichtigsten Herrschertugenden.<sup>37</sup> Er definiert außerdem neun Tugenden, die eine Person zur Einsetzung in ein Amt befähigen.<sup>38</sup> Der Herzog von Zhou ist der Auffassung, dass sich die Regierungsberater der Xia-Dynastie 夏 dadurch auszeichneten, dass sie die Disposition der neun Tugenden in einer Person erkennen und diese dem Herrscher für ein Amt empfehlen konnten.<sup>39</sup> Für König Yu 禹 ist die Fähigkeit zur Ämterbesetzung mit “Weisheit” 哲 (*zhe*) gleichzusetzen.<sup>40</sup> Auch der Herzog von Zhou misst ihr einen hohen Stellenwert bei der Besetzung der drei wichtigsten Ämter im Staat bei.<sup>41</sup> Als Basis für das unablässige Bemühen des tugendhaften Herrschers um das Wohl seiner Bevölkerung versteht dieser außerdem die Kenntnis der alltäglichen Bürden des Volkes.<sup>42</sup>

(c) “Leitfaden der Lieder” 詩經 (*Shijing/Shikyō*). Als Hauptelement des Wissenskonzepts im *Shijing*<sup>43</sup> erscheint die moralische Urteilsfähigkeit. Folglich wird in Lied Nr. 192 der Ältestenrat dafür kritisiert, sich selbst als “weise” zu loben, ohne auch nur in der Lage zu sein, das Geschlecht von Raben richtig bestimmen zu können.<sup>44</sup> Ferner wird in Lied Nr. 256 beklagt, dass die Regierenden der Gegenwart “noch immer nicht Gut von Böse unterscheiden können”.<sup>45</sup>

---

36 *Shijing*, SBBY 7: 10b6–7. Vgl. LEGGE (5) 157.

37 *Shijing*, SBBY 2: 6a1; LEGGE (5) 54.

38 *Shijing*, SBBY 2: 6a7; LEGGE (5) 54–55.

39 *Shijing*, SBBY 10: 11b1; LEGGE (5) 221.

40 *Shijing*, SBBY 2: 6a3; LEGGE (5) 54.

41 *Shijing*, SBBY 10: 13a10; LEGGE (5) 224.

42 *Shijing*, SBBY 9: 8b3–7; LEGGE (5) 201. Ferner vgl. *Shijing*, SBBY 9: 9a8–9; LEGGE (5) 202.

43 Das *Shijing* ist eine Kompilation von 305 Liedern und Gedichten religiös-offiziellen und populären Charakters, angeordnet in drei Abteilungen. Zur Quellengeschichte vgl. NYLAN 2001: 72–119. Als Leiter der Kompilierungsarbeit wird traditionell der Konfuzius gesehen. Die überwiegende Zahl der Gedichte und Lieder entstanden vermutlich zwischen dem -11. und -7. Jahrhundert; den Status eines “Leitfadens” 經 (*jing*) erlangte die Kompilation etwa am Ende des -4. Jahrhunderts. Das *Shijing* galt als bedeutende Wissensquelle für Informationen über Gesellschaft, Kultur, Sprache und Naturgeschichte des chinesischen Altertums. Er galt als wichtiges Erziehungsmittel zur Aneignung des sprachlichen Ausdrucks, der zur politischen Diplomatie befähigte. Des Weiteren zur Charakterbildung und von der als für die Regierungspraxis als wichtig erachteten Menschenkenntnis. Vgl. NYLAN 2001: 74 u. 91–97.

44 *Shijing*, SBBY 12: 4b2. Vgl. KARLGREN (2) 136; LEGGE (6) 317; WALEY (2) 168.

45 *Shijing*, SBBY 18: 5b9. Vgl. KARLGREN (2) 218; LEGGE (6) 516; WALEY (2) 265.

Im Mittelpunkt der Äußerungen zum Handeln steht die positiv bewertete Verhaltensdisziplin der Herrscher. Der “[himmlische] Herr” 帝 (*di*) lobt König Wen 文 in Lied Nr. 241 dafür, in seinem Regierungshandeln “auf natürliche Weise” die göttlichen “Gesetze” 則 (*ze*) zu befolgen.<sup>46</sup> Dagegen steht die Klage über unkontrolliertes Verhalten, als dessen Auslöser zumeist übermäßiger Alkoholkonsum bestimmt wird. So wird in Lied Nr. 220 der Kontrollverlust über das rituelle Verhalten bei einem Bankett am Hof der Song 宋 erwähnt.<sup>47</sup> Nach Lied Nr. 196 sind nur “würdige und weise” Personen in der Lage, das rechte Maß beim Trinken zu finden.<sup>48</sup> Die “Törichten und Dummen” betränken sich dagegen und würden ausfallend, weshalb sie möglicherweise “Himmelsstrafen” auf sich zögen.<sup>49</sup>

Die Vorbildfunktion der Regierenden in ihrem Handeln wird in Lied Nr. 256 angesprochen.<sup>50</sup> Jenes thematisiert auch die Bedeutung des Sprechakts eines Herrschers.<sup>51</sup> Die Bedeutung eines ausgeprägten Verantwortungsgefühls der Regierenden ihrem Volk gegenüber steht im Gegensatz zur schadenhaften Verfolgung egoistischer Interessen. Folglich enthält Lied Nr. 257 eine Warnung an jene Minister, die durch Verantwortungslosigkeit dem Volk gegenüber und ihrem Streben nach Eigennutz den Staat zugrunde richten, dass ihre Taten nicht “unerkannt” blieben und auch sie bestraft würden.<sup>52</sup> Diesen “Törichten” 愚人 (*yuren*) wird das vorausschauende und uneigennütziges Handeln der “Weisen” 聖人 (*shengren*) und “Guten” 良人 (*liangren*) gegenübergestellt.<sup>53</sup> Auch Lied Nr. 265 richtet sich gegen die unfähigen Minister, welche die Welt ins Chaos stürzten.<sup>54</sup> Durch ihre Nachlässigkeit betrögen diese immerfort das Volk, jedoch “ohne ihre eigene Missetaten zu erkennen”<sup>55</sup>. Deshalb sehnt man sich nach einem vorbildlichen Minister wie Herzog von Shao 召公 (*Shaogong*), der sein “himmlisches Mandat” erfüllt

46 *Shijing*, SBBY 16: 13a5. Vgl. KARLGREN (2) 196; LEGGE (6) 454; WALEY (2) 238.

47 *Shijing*, SBBY 14: 9b4–6. Vgl. KARLGREN (2) 174; LEGGE (6) 399; WALEY (2) 208–209.

48 *Shijing*, SBBY 12: 12a1. Vgl. KARLGREN (2) 144; LEGGE (6) 334; WALEY (2) 176.

49 *Shijing*, SBBY 12: 12a2–3. Vgl. KARLGREN (2) 144; LEGGE (6) 334; WALEY (2) 176.

50 *Shijing*, SBBY 18: 5b9. Vgl. KARLGREN (2) 218; LEGGE (6) 516; WALEY (2) 265.

51 *Shijing*, SBBY 18: 4b2–8. Vgl. KARLGREN (2) 218; LEGGE (6) 516; WALEY (2) 264.

52 *Shijing*, SBBY 18: 9a8–10a2. Vgl. KARLGREN (2) 220–23; LEGGE (6) 519–27; WALEY (2) 269.

53 *Shijing*, 18: 9a1–10. Vgl. KARLGREN (2) 222–23; LEGGE (6) 525; WALEY (2) 268–67.

54 *Shijing*, SBBY 18: 26b1 u. 26b8–9 u. 27a9–10. Vgl. LEGGE (6) 564–7; WALEY (2) 285–86.

55 *Shijing*, SBBY 18: 16b1. Vgl. LEGGE (6) 565; WALEY (2) 285.

und somit dem Staat zu Wohlstand verholfen habe.<sup>56</sup> Das dem *Shijing* zugrundeliegende Handlungskonzept zeichnet sich auch durch die Einbeziehung überpersonaler Elemente aus, wie etwa den “[Ahnen]geistern” 神 (*shen*) im Lied Nr. 256<sup>57</sup>.

(d) “Aufzeichnung der Riten” 礼記 (*Liji/Raiki*). Zentrales Objekt des “Wissens” im *Liji* sind die “Riten” 礼 (*li*).<sup>58</sup> Das “Ritenwissen” 知礼 (*zhili*) wird als Kriterium für die Tugendhaftigkeit einer Person vorgestellt. Konfuzius sagt jedoch über sich selbst: “Ich bin ein kleiner Mensch; wie könnten mein Wissen um die Riten ausreichend sein.”<sup>59</sup> Meister Zeng behauptet, dass Meister Yan 晏子 über “Ritenwissen” verfügt habe, welches sein Gesprächspartner You Ruo 有若 jedoch in Frage stellt.<sup>60</sup> Weil Jin Jiang 敬姜 ihr zeremonielles Verhalten bei der Trauer um ihren verstorbenen Ehemann und ihren Sohn im Vergleich zu dem bei der Trauer um andere Personen verändert, wird sie von Konfuzius gelobt mit der Aussage: “Sie besitzt Ritenwissen.”<sup>61</sup> Seinen Schülern Zizhang 子張, Zigong 子貢 und Ziyou 子游 erklärt er außerdem: “Wisst ihr um [die vier Arten von Banketten], so werdet ihr, [auch wenn ihr] in den Feldern [arbeitet], aufgrund ihrer Ausführung als Weise verehrt werden.”<sup>62</sup>

Den Riten wird eine zivilisierende Wirkung zugesprochen, die auf einem Erkenntnisprozess beruht: “Deshalb erschufen die Weisen die Riten, um die

---

56 *Shijing*, SBBY 18: 27a.9–10. Vgl. KARLGREN (2) 238–39; LEGGE (6) 567; WALEY (2) 286.

57 *Shijing*, SBBY 18: 5a5. Vgl. KARLGREN (2) 218; LEGGE (6) 516; WALEY (2) 264.

58 Das *Liji* ist eine Kompilation von Texten, die in der Frühen Han-Zeit als Ergänzungen zum Ritenklassiker “Zeremonien und Riten” 儀禮 (*Yili*) erstellt wurde. Die Schrift zeichnet sich durch eine große thematische Vielfalt aus, die von der detaillierten Beschreibung von Regeln des alltäglichen Sozialverkehrs über die Gestaltung staatlicher Institutionen bis hin zu kosmologischen Spekulationen reicht. Den Ausführungen liegt keine einheitliche Theorie der Riten zugrunde, sodass sich Aussagen widersprechen können. Die Autorschaft der insgesamt 49 Kapitel wird traditionell unterschiedlichen Gelehrten zugeschrieben, wobei die ältesten Textteile von Meister Xun 荀子 (trad. -310 bis -230) bzw. von dessen Schülern verfasst worden sein könnten. Das Kapitel “Mitte und Maß” 中庸 (*Zhongyong*) wird traditionell Zisi 子思 (trad. -483 bis -402) zugeschrieben, einem Enkel des Konfuzius, und das Kapitel “Großes Lernen” 大學 (*Daxue*) dem Konfuzius-Schüler Meister Zeng 曾子 (trad. geb. -505). Beide Kapitel wurden auch als eigenständige Schriften in den konfuzianischen Schriftenkanon aufgenommen. Zur Quellengeschichte vgl. NYLAN 2001: 173–78 u. 185–88.

59 *Liji*, SBBY 15: 3b2. Vgl. LEGGE (4b) 261; WILHELM (3) 228.

60 *Liji*, SBBY 3: 7a2. Vgl. LEGGE (4a) 174–75.

61 *Liji*, SBBY 3: 7b3. Vgl. LEGGE (4a) 176.

62 *Liji*, SBBY 15: 9a5–7. Vgl. LEGGE (4b) 274.

Menschen mit diesen zu unterweisen und sie [den Unterschied] zwischen sich selbst und den Biestern erkennen zu lassen.”<sup>63</sup> Ferner wird argumentiert, dass alle Lebewesen über “Wissen” bzw. eine Erkenntnisfunktion in ihren Naturanlagen verfügten, welche die affektive Bindung an die eigene Spezies bedinge. Da diese beim Tier schwach ausgebildet sei, dauere der Trennungsschmerz beim Verlust eines Artgenossen nur kurz an. Beim Menschen dagegen sei beim Tod eines Elternteils eine dreijährige Trauerperiode notwendig.<sup>64</sup>

Die Eigenschaft des menschlichen Empfindens wird auf dessen besondere Fähigkeit zum “Wissen” im Vergleich zu anderen Lebewesen zurückgeführt.<sup>65</sup> Der anthropologischen Theorie des *Liji* zufolge sind Außeneinflüsse dafür verantwortlich, dass sich die Wahrnehmung des Menschen von Geburt an weiterentwickle und zu einer Verstärkung der Affekte führe. Auf diese bilde sich schließlich eine Affektstruktur aus, die durch Vorlieben und Abneigungen geprägt sei und der Regulierung durch die “Riten” bedürfe: “Wenn Vorlieben und Abneigungen im Innern nicht gemäßigt und das Wissen (*zhi*) im Außen nicht [in eine Richtung] gelenkt wird, dann kann der Mensch nicht [zu sich selbst] zurückkehren und sein himmlisches Prinzip (*tianli*) geht verloren.”<sup>66</sup>

Von einem “Himmelssohn” wird erwartet, Einsicht in die Bedeutung der Riten zu besitzen und diese mit “Achtung” 敬 (*jing*) auszuführen, sodass sich ihre Wirkung als Regierungsinstrument entfalten kann. Dazu wird jedoch angemerkt: “Das Wissen (*zhi*) um die Riten (*li*) ist schwer.”<sup>67</sup> Grundlage einer idealen Regierung ist das Herrscherwissen um die sommerlichen und herbstlichen Ahnenzeremonien 禘嘗 (*dichang*) sowie die Fähigkeit ihrer Minister diese zu praktizieren.<sup>68</sup>

Im Gegensatz zu den Riten entziehen sich die “[Ahnen]geister” 神 (*shen*) der menschlichen Erkenntnis: “Sie wussten nicht, ob die Ahnengeister hier waren, ob sie dort waren oder an einem Ort weit entfernt von den Menschen.”<sup>69</sup> Und da die Reaktion der “Ahnengeister” auf die Opfergaben nicht in Erfahrung zu bringen ist, wird der ehrerbietenden “Achtung” bei der Aus-

---

63 *Liji*, SBBY 1: 2b7–8. Vgl. LEGGE (4a) 64–65; WILHELM (3) 312.

64 *Liji*, SBBY 18: 13b5–10. Vgl. LEGGE (4b) 392.

65 *Liji*, SBBY 18: 13b10–14a1. Vgl. LEGGE (4b) 392.

66 *Liji*, SBBY 11: 8b7–10. Vgl. LEGGE (4b) 96; WILHELM (3) 73–74.

67 *Liji*, SBBY 8: 10a1. Vgl. LEGGE (4a) 439.

68 *Liji*, SBBY 14: 24b10–25a1. Vgl. LEGGE (4b) 250.

69 *Liji*, SBBY 8: 12a2–3. Vgl. LEGGE (4a) 444.

führung von Zeremoniehandlungen ein herausragender Stellenwert beigemessen.<sup>70</sup> Die “Edlen” 君子 (*junzi*) des Altertums bemühten sich, die Verdienste der Ahnen an die Nachwelt zu überliefern und zur Stärkung ihres Staates beizutragen. Sie vermieden dabei drei Fehler, die sie als beschämend empfanden: “[Die Ahnen] für Leistungen zu loben, die sie nicht vollbracht haben, denn das ist eine Lüge; nicht um deren tugendhafte Taten zu wissen (*zhi*), welches mangelnde Einsicht (*ming*) [der Nachkommen] zeigt; um deren tugendhafte Taten zu wissen (*zhi*), aber darüber [nachfolgenden Generationen] nicht zu berichten, welches für mangelnde Menschlichkeit [der Nachkommen] spricht.”<sup>71</sup>

Nur einem “Edlen” wird die Fähigkeit zugesprochen, um die “Musik” 樂 (*yue*) zu wissen.<sup>72</sup> Auf diese Weise erlangt er zugleich Einsicht in die Wirkung der Riten.<sup>73</sup> Zur Selbstkultivierung eines “Edlen” gehört die Kombination aus intellektuellem Training und Erfahrung: “Durch das Studium erkennt er die Mängel seines Wissens (*zhi*) und bei der Unterweisung die Schwierigkeit [des Lernens]. Nachdem er die Mängel seines Wissens erkannt hat, kann er über sich selbst reflektieren und nachdem er die Schwierigkeit [des Lernens] erkannt hat, seine eigenen [Bemühungen] verstärken.”<sup>74</sup> Die Einsicht in die wirksamen Methoden des “Unterweisens” 教 (*jiao*) befähigen schließlich dazu, ein “Menschenlehrer” 人師 (*renshi*) im Staat zu werden.<sup>75</sup>

Das “Handeln” wird im *Liji* in Bezug auf das “Sprechen” 言 (*yan*) erörtert. Folglich wird das Handlungsideal folgendermaßen definiert: “Seine eigene Person kultivieren und seine Worte in die Tat umsetzen, das [ist die Grundlage moralisch] guten Handelns”<sup>76</sup>. Nach Konfuzius haben Handlungen und Worte eines Herrschers aufgrund ihres Vorbildcharakters besonderes Gewicht: “Ein Edler (*junzi*) spricht nicht aus, was zwar gesagt werden kann, aber nicht in die Tat umgesetzt werden sollte; er tätigt keine Handlungen, die zwar ausgeführt, aber nicht mit Worten beschrieben werden sollten. So können die Worte des Volkes ohne Gefahr in die Tat umgesetzt und über seine Taten kann ohne Gefahr gesprochen werden.”<sup>77</sup> Damit verbunden ist

70 *Liji*, SBBY 8: 13a2; LEGGE (4a) 446.

71 *Liji*, SBBY 14: 27a4–6. Vgl. LEGGE (4b) 253.

72 *Liji*, SBBY 11: 8a5. Vgl. LEGGE (4b) 95; WILHELM (3) 73.

73 *Liji*, SBBY 11: 8a8–9; LEGGE (4b) 95.

74 *Liji*, SBBY 11: 1b1–3. Vgl. LEGGE (4b) 82–83; WILHELM (3) 167–68.

75 *Liji*, SBBY 11: 4a5–6. Vgl. LEGGE (4b) 87; WILHELM (3) 171.

76 *Liji*, SBBY 1: 2a4–5. Vgl. LEGGE (4a) 63; WILHELM (3) 311.

77 *Liji*, SBBY 17: 13a1–3. Vgl. LEGGE (4b) 354.

die Forderung zur Selbstprüfung: “Ein Edler leitet die Menschen durch seine Worte auf dem WEG und hält sie durch das Beispiel seiner Taten von dem Verbotenen fern. Deshalb muss er beim Sprechen unbedingt das Ende [seiner Worte] bedenken und beim Handeln unbedingt prüfen, ob er keinen Fehler macht. So wird das Volk seinen Worten und Handlungen mit Respekt begegnen.”<sup>78</sup> Das rituelle Verhalten eines “Edlen” zeichnet sich durch fundiertes Ritenwissen und Beständigkeit in seinen Handlungen aus: “Bei der Ausführung der Riten trachtet ein Edler nicht danach, die Sitte [seines Heimatlandes] zu verändern. Bei den Riten zur Geister- und Ahnenverehrung entsprechen das Trauergewand sowie die Rang[folge] beim Weinen und Schluchzen alle [den Sitten] seines [eigenen] Landes, wofür er deren Gesetze achtsam studiert und genauestens in die Tat umsetzt.”<sup>79</sup> Allen Details des Zeremoniells gegenüber lasse er größte “Zurückhaltung” 慎 (*shen*) walten.<sup>80</sup>

(e) “Die Frühlings- und Herbst[annalen]” 春秋 (*Chunqiu/Shunjū*). Im Grundtext werden “Wissen” und “Handeln” nicht genannt.<sup>81</sup> Dagegen können für das *Zuoshi zhuan* zahlreiche Belege erbracht werden, die zeigen, dass Wissens- und Handlungskriterien im diskursiven Umfeld der Begriffe “Riten” und “Rechtschaffenheit” 義 (*yi*) bestimmt werden. Hauptgegenstand des Wissens sind folglich politische Maßnahmen, die zur Herstellung einer stabilen institutionellen Staatsordnung und harmonischen Außenbeziehungen zu benachbarten Staaten auf der Grundlage der “Riten” führen; die Realisierung

78 *Liji*, SBBY 17: 13a5–7. Vgl. LEGGE (4a) 354–55.

79 *Liji*, SBBY 1: 20b2–4. Vgl. LEGGE (4a) 101–102.

80 *Liji*, SBBY 7: 16b10. Vgl. LEGGE (4a) 403; WILHELM (3) 212.

81 Das *Qunqiu* ist eine Amtsgeschichte des Staates Lu 魯, welche die Ereignisse zwischen den Jahren -722 bis -481 dokumentiert. Auf Menzius geht die einflussreiche Behauptung zurück, dass Konfuzius Autor dieser Schrift sei. Die Autorschaft gilt heute jedoch als ungesichert. In den konfuzianischen Klassikerkanon wurde das *Chunqiu* erst in der Han-Zeit aufgenommen und als politische Legitimationsgrundlage bedeutsam. Zur Quellengeschichte vgl. NYLAN 2001: 256–62. Unter den drei Hauptkommentaren übte jener des Zuo Qiuming 左丘明 (Lebensdat. unbek.), der traditionell als ein Schüler des Konfuzius gesehen wurde, großen Einfluss auf die spätere Exegese aus. Als gesichert gilt allerdings nur, dass Zuo Qiuming ein Zeitgenosse des Konfuzius war. Die übrigen beiden Kommentare sind der “Kommentar des Gongyang” 公羊伝 (*Gongyang zhuan*) und der “Kommentar des Guilang [Chi]” 穀梁伝 (*Guilang zhuan*). Im Rahmen dieses Kommentars erhalten die rein deskriptiv chronologischen Darstellungen des Grundtextes eine ethisch-politische Interpretation; einen thematischen Schwerpunkt bildet dabei das konfuzianische Konzept der “Richtigstellung der Namen” 正名 (*zhengming*). Zur Quellengeschichte des sogenannten “Kommentars des Herrn Zuo” 左氏伝 (*Zuoshi zhuan*) vgl. NYLAN 2001: 275–302.



der “Rechtschaffenheit”. Herrscherhandeln wird mit dem Erfüllen eines Katalogs von Herrscherpflichten assoziiert.

Im Kommentar zum elften Jahr der Ära des Herzogs Xi 僖公 äußert sich der Geschichtsschreiber Guo 過 zur zentralen Bedeutung der “Riten” für die Regierungspraxis: “Die Riten (*li*) sind die Wurzel des Staates und die Achtung (*jing*) ist der Wagen, der ihre Ausführung trägt. Wenn die Achtung fehlt, können [die Riten] nicht in die Tat (*xing*) umgesetzt werden und wenn [die Riten] nicht in die Tat umgesetzt (*xing*) werden, dann ist [die hierarchische Ordnung zwischen] oben und unten in Unordnung. Wie soll [die Regentschaft] da an die nachfolgende Generation überliefert werden?”<sup>82</sup> Im Kommentar zum elften Jahr der Ära des Herzogs Yin 隱公 wird Herzog Zhuang 莊公 (aus dem Staat Zheng 鄭) dafür gelobt, seine Maßnahmen beim Umgang mit dem Staat Hu 許 auf sein Ritenwissen begründet zu haben: “Ein Edler sprach: ‘[Das Regierungshandeln] des Fürsten Zhuang aus [dem Staate] Zheng fußte auf den Riten (*li*). Die Riten ordnen den Staat und die Häuser, sie beruhigen die Geister [des Bodens und des Getreides] (*sheji*), sie [berichtigen] die Ordnung zwischen den Menschen und tragen zum Glück der Nachfahren bei. Weil der Staat Hu die Strafgesetze (*xing*) missachtete, bestrafte [der Herzog] diesen. Da dieser sich ergab, verzieh er ihm. [Dann] wählte er tugendhafte [Männer] aus und positionierte diese [an den Ostgrenzen], er schätzte die Einflusskraft seines Staates Zheng ab und annektierte den Staat Hu deshalb nicht, er beobachtete die zeitlichen Umstände und ergriff angemessene [Maßnahmen], wodurch er Unheil von seinen Nachfahren abwendete. [Herzog Zhuang] kannte die Riten (*zhili*).”<sup>83</sup> Weiterhin wird im Kommentar zum fünften Jahr der Ära des Herzog Zhao 昭公 (aus dem Staat Lu 魯) das Ritenwissen des Baron Shu 叔侯 gelobt.<sup>84</sup> Dieser hatte zuvor das Verhalten des Herzogs bei dessen Staatsbesuch in Jin 晉 analysiert und gegenüber Herzog Ping 平公 kritisch angemerkt, dass dieser nur “zeremonielles [Benehmen]” 儀 (*yi*) praktiziere. Da dieser jedoch unfähig sei, über seine korrekte Ausführung des Zeremoniells hinaus auch eine stabile politische Ordnung in seinem Staat herzustellen, müsse ihm ein Verständnis der “Riten” abgesprochen werden.<sup>85</sup> Im Kommentar zum 28. Jahr der Ära des Herzogs Xi 僖公 klärt ein Minister des Grafen von Cao 曹 伯 den Herzog Wen 文公 über die Beziehung zwischen “Riten”,

---

82 *Chunqiu*, SBBY 13: 10a1–2. Vgl. LEGGE (7a) 158.

83 *Chunqiu*, SBBY 4: 13b3–7. Vgl. LEGGE (7a) 33.

84 *Chunqiu*, SBBY 43: 4a8–9. Vgl. LEGGE (7b) 604–605.

85 *Chunqiu*, SBBY 43: 4a9. Vgl. LEGGE (7b) 605.

“Vertrauenswürdigkeit” 信 (*xin*) und “Strafgesetzen” 刑 (*xing*) im Regierungshandeln auf, um diesen zur Veränderung seines Umgangs mit dem Grafen zu bewegen: “Durch [das Befolgen] der Riten (*li*) wird die Rechtschaffenheit (*yi*) in die Tat umgesetzt und auf der Grundlage von Vertrauenswürdigkeit [die Wirkung der] Riten bewahrt; durch [Anwendung] von Strafgesetzen wird das Falsche richtiggestellt.”<sup>86</sup> Der Hinweis, dass die “Rechtschaffenheit” zu den wichtigen Herrschertugenden zählt, findet sich im Kommentar zum Eintrag des dritten Jahres der Ära des Herzogs Yin 隱公. Hier wird Herzog Zhuang 莊公 (aus dem Staat Wei 衛) von seinem “Großmentor” 大夫 (*dafu*) Shique 石碻 bezüglich der sechs vom Herrscher zu befolgenden Pflichten 六順 (*liushun*) ermahnt: “Ein Herrscher (*jun*) [befolgt] die Rechtschaffenheit, welche seine Minister in ihrer Praxis (*xing*) befolgen; ein Vater (*fu*) [empfindet] Barmherzigkeit (*ci*), die der Sohn mit [kindlicher] Pietät (*xiao*) [erwidert]; ein älterer Bruder (*xiong*) [begegnet seinem jüngeren Bruder mit] Liebe (*ai*), die der jüngere Bruder (*di*) mit Achtung (*jing*) [erwidert]. Das sind die sogenannten Sechs Pflichten.”<sup>87</sup> Im Kommentar zum siebten Jahr der Ära des Herzogs Wen 文公 definiert Xique 郤欠 (aus dem Staat Jin 晉), worin sich die “Rechtschaffenheit” eines Herrschers zeigt: “Die Sechs Speicher (*liufu*) und Drei Pflichten (*sanshi*) bezeichnen die neun wirksamen [Regierungsmaßnahmen] (*jiugong*). [Die Elemente] Wasser, Feuer, Gold, Holz, Erde als auch das Getreide bezeichnen [den Inhalt] der Sechs Speicher (*liufu*); die Tugend [des Volkes] zu berichtigen, es mit nützlichen [Fahrzeugen und Geräten zu versorgen] und zur Verbesserung [der Lebensgrundlage] beizutragen, bezeichnet [den Gegenstand der] Drei Pflichten (*sanshi*). Diese [auf der Grundlage] von Rechtschaffenheit zu praktizieren (*xing*), bedeutet die Tugend (*de*) und Riten (*li*) [eines Herrschers zu verwirklichen].”<sup>88</sup>

(f) “Erörterungen und Belehrungen” 論語 (*Lunyu/Rongo*). Der Begriffsverwendung von “Wissen” und “Handeln” im *Lunyu* liegt keine systematische Theorie zugrunde.<sup>89</sup> Dennoch findet sich eine begriffliche Differenzierung

86 *Chunqiu*, SBBY 16: 17a9. Vgl. LEGGE (7a) 2012–13.

87 *Chunqiu*, SBBY 3: 6b11–12. Vgl. LEGGE (7a) 14.

88 *Chunqiu*, SBBY 19/1: 9b1–2. Vgl. LEGGE (7a) 249–50.

89 Das *Lunyu* dokumentiert Aussprüche und Lehrgespräche des Kong Qiu 孔丘 (trad. -551 bis -479; auch: Meister Kong 孔子, lat. “Konfuzius”). In der Späten Han-Zeit wurde die Schrift erstmals in den Kanon “Sieben Leitfäden” 七經 (*Qijing*) aufgenommen. In den Kanon der *Vier Bücher* wurde sie von Zhu Xi in der Song-Zeit aufgenommen. Dabei handelt es sich um die beiden Versionen, die im Staat Lu 魯 und im Staat Qi 齊 tradiert wurden; des Weiteren um die etwa im Jahr -150 wiederentdeckte und als “Alttext” 古文

hinsichtlich ethischer, epistemologischer oder handlungspraktischer Bedeutungsaspekte. Ein “Wissen” im Sinne bloßer Informationsaneignung wird negativ bewertet und stattdessen dem Ideal eines performativen “Wissens” Ausdruck verliehen. Letzteres wird im Praxiskontext hauptsächlich in Bezug auf die ethischen Voraussetzungen für die Ausführung eines Regierungsamtes thematisiert.

Konfuzius unterscheidet im *Lunyu* vier Stufen der Wissensaneignung, denen jeweils ein anderer Personentypen entspricht: “Mit Wissen geboren zu werden (*shengzhi*), das ist die höchste [Stufe]. Durch Studieren zu Wissen (*xuezhi*) zu gelangen, das ist die nächste [Stufe]. Mit Mühen zu studieren (*kunxue*) und sich Wissen (*zhi*) anzueignen, das ist die nachfolgende [Stufe]. Sich abzumühen und nicht zu studieren, das sind jene der unteren [Stufen] des Volkes.”<sup>90</sup> Sich selbst schließt der Meister aus jener höchsten Klasse aus: “Ich verfüge über kein angeborenes Wissen (*shengzhi*); ich liebe das Altertum und strebe danach.”<sup>91</sup> Die Wissensaneignung umfasst einen intellektuellen Differenzierungsprozess: “Es mag [solche Menschen] geben, die sich ohne Wissen (*zhi*) betätigen, aber [diesen Fehler] begehe ich nicht. Vieles hören, das Gute davon auswählen und diesem folgen, vieles sehen und es sich merken: das ist die nächste [Stufe] des Wissens.”<sup>92</sup> Das umfassende Studium von “Literatur” 文 (*wen*) und die Schulung in den “Riten” 礼 (*li*) wird als wichtige Erkenntnismethode eines “Edlen” herausgestellt.<sup>93</sup> Und das

---

(*guwen*) bezeichnete Version. In der Frühen Han-Zeit lagen drei Manuskriptversionen vor. Die heute vorliegende Ausgabe des *Lunyu* in zwanzig Kapiteln geht auf die Bearbeitung durch den Han-zeitlichen Gelehrten Zheng Xuan 鄭玄 (127–200) zurück. Zheng Xuans “Gesammelte Auflösungen zu den *Erörterungen und Belehrungen*” 論語集解 (*Lunyu jijie*) wurden schließlich von He Yan 何晏 (190–249) ca. im Jahre 242 herausgegeben. Die analektische Anordnung der Aussagen und ihre fehlende Kontextualisierung haben das Entstehen einer reichen Kommentartradition gefördert. Die Theorie, welche die Autorschaft des *Lunyu* den Schülern des Konfuzius zuschreibt, wurde in der Han-Zeit aufgestellt. Zhu Xi war Anhänger der seit der Tang-Zeit vertretenen Auffassung, dass die Autoren aus der zweiten Schülergeneration stammten. Trotz der ungeklärten textgeschichtlichen Umstände spricht Roetz 2006 dem *Lunyu* einen authentischen Kern zu und empfiehlt die Schrift als “provisorisches Original” zu behandeln. Vgl. ROETZ 2006: 23–24. Zur Quellengeschichte vgl. ROETZ 2006: 23–33.

90 *Lunyu* 16.9, SBBY 8: 10b9–10; SJ: 172–73. Vgl. LEGGE (1) 313–14; WILHELM (1) 167; SLINGERLAND 196.

91 *Lunyu* 7.19, SBBY 4:5a5–6; SJ: 98. Vgl. LEGGE (1) 201; WILHELM (1) 86; SLINGERLAND 71.

92 *Lunyu* 7.27, SBBY 4: 6b1–2; SJ: 99; Vgl. LEGGE (1) 203–204; WILHELM (1) 87; SLINGERLAND 73.

93 *Lunyu* 6.25, SBBY 3: 14b3–4; SJ: 91; LEGGE (1) 193; WILHELM (1) 79; SLINGERLAND 62.

reflektierende “Denken” 思 (*si*) dient als Korrektiv: “Wer lernt (*xue*) ohne nachzudenken (*si*), der geht verloren; wer nachdenkt ohne zu lernen, der ist in Gefahr.”<sup>94</sup> Eine Definition des Wissens präsentiert Konfuzius seinem Schüler Yu 由 gegenüber: “[Sagen], dass man es weiß, wenn man es weiß, und [sagen], dass man es nicht weiß, wenn man es nicht weiß: das ist Wissen (*zhi*)”<sup>95</sup> Des Weiteren bestimmt er es als “Menschenkenntnis” 知人 (*zhiren*)<sup>96</sup> sowie als Ausübung von “Rechtschaffenheit” 義 (*yi*) gegenüber dem “Volk” und “Achtung” 敬 (*kei*) gegenüber “Geistern [von Himmel und Erde sowie den Ahnen]” 鬼神 (*guishen*).<sup>97</sup>

Die Handlungsweisen eines “Wissenden” und “Mitmenschlichen” unterscheiden sich nach Konfuzius: “Ein Wissender (*zhi*) erfreut sich am Wasser; ein Mitmenschlicher erfreut sich an den Bergen. Ein Wissender ist aktiv; ein Mitmenschlicher ist still. Ein Wissender hat Freuden; ein Mitmenschlicher verfügt über ein langes Leben.”<sup>98</sup> In der Amtspraxis müssen sich beide dann ergänzen: “Durch Wissen (*zhi*) [ein Amt] erreichen, aber es nicht mit Mitmenschlichkeit (*ren*) bewahren können: obwohl [das Amt] erreicht ist, wird es wieder verlorengehen. Durch Wissen [ein Amt] erreichen und es mit Mitmenschlichkeit bewahren können, aber keine Würde [bei der Ausführung] zeigen: das Volk wird keine Achtung (*jing*) haben. Durch Wissen [ein Amt] erreichen, es mit Mitmenschlichkeit bewahren können und mit Würde ausführen, aber es nicht [entsprechend den] Riten (*li*) bewegen: das ist noch nicht gut (*shan*).”<sup>99</sup> Schließlich zählt er als dritte Handlungstugend eines “Edlen” die “Tapferkeit” 勇 (*yong*) hinzu.<sup>100</sup> Die Wirkung des “Wissens” bestehe demnach darin, das Handeln von

94 *Lunyu* 2.15, SBBY 1: 9b9–10; SJ: 57. Vgl. LEGGE (1) 150; WILHELM (1) 45; SLINGERLAND 13.

95 *Lunyu* 2.17, SBBY 1: 10a4–5; SJ: 58. Vgl. LEGGE (1) 151; WILHELM (1) 46; SLINGERLAND 13.

96 *Lunyu* 12.22, SBBY 6: 15a5–6; SJ: 139. Vgl. LEGGE (1) 260–1; WILHELM (1) 128; SLINGERLAND 136.

97 *Lunyu* 6.20, SBBY 3: 13a10–13b2; SJ: 89. Vgl. LEGGE (1) 191–92; WILHELM (1) 78; SLINGERLAND 59.

98 *Lunyu* 6.21, SBBY 3: 13b5–6; SJ: 90. Vgl. LEGGE (1) 192; WILHELM (1) 78; SLINGERLAND 60.

99 *Lunyu* 15.32, SBBY 8: 6a5–6b1; SJ: 167. Vgl. LEGGE (1) 303; WILHELM (1) 160–61; SLINGERLAND 187.

100 *Lunyu* 14.30, SBBY 7: 14a1–3; SJ: 156; Vgl. LEGGE (1) 148; WILHELM (1) 148; SLINGERLAND 165.

“Zweifeln” zu befreien.<sup>101</sup>

Der Zusammenhang zwischen Handlung und Sprechakt erfährt im *Lunyu* eine methodische Differenzierung und wird als wichtiges Interventionsfeld politischer Ordnungspraxis vorgestellt. Seinem Schüler Zizhang 子張 gegenüber legt Konfuzius die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Handlungspraxis dar: “Im Sprechen loyal (*zhong*) und vertrauenswürdig (*xin*) sein; im Handeln (*xing*) aufrichtig (*du*) und respektvoll (*jing*) sein: wenn man auch in den Ländern der Barbaren verweilt, wird so das Handeln [korrekt sein].”<sup>102</sup> Für die Amtspraxis rät er ihm außerdem: “Viel hören, das Zweifelhafte beiseitelassen und vorsichtig über das Übrige sprechen (*yan*): so machst du wenige Fehler. Viel sehen, das Gefährliche beiseitelassen und vorsichtig das Übrige in die Tat umsetzen (*xing*): so wirst du wenig zu bereuen haben. Beim Sprechen wenig Fehler machen und beim Handeln (*xing*) wenig zu bereuen haben: das ist [die Grundlage] einer Anstellung.”<sup>103</sup> Das “Sprechen” 言 (*yan*) ist deshalb bedeutsam für einen “Edlen”, weil es die Voraussetzung für die “Menschenkenntnis” ist: “Wer nicht um [die Wirkung des] Sprechens (*yan*) weiß, der hat [kein Mittel um] die Menschen zu kennen.”<sup>104</sup> Ein weiterer Grund, dass er sich durch seine Äußerungen dem Urteil anderer preisgibt: “In einer einzigen Äußerung des Edlen (*junzi*) wird sein Wissen (*zhi*) oder Unwissen (*buzhi*) [erkenntlich]. Deshalb darf er beim Sprechen nicht unvorsichtig sein.”<sup>105</sup> Das Handeln besitzt für einen “Edlen” Vorrang gegenüber dem Sprechen: “Ein Edler empfindet Scham (*chi*), wenn seine Worte seine Taten übertreffen.”<sup>106</sup> Ferner heißt es: “Erst handeln und sich dann in seinen Worten danach richten.”<sup>107</sup> Handeln und Sprechen verlangen beide unterschiedlichen Takt: “Ein Edler wünscht langsam zu sprechen (*yan*) und

---

101 *Lunyu* 9.28, SBBY 5: 6b7–8; SJ: 116; LEGGE (1) 225; WILHELM (1) 104; SLINGERLAND 96.

102 *Lunyu* 15.5, SBBY 8:2–3; SJ: 162. Vgl. LEGGE (1) 295–96; WILHELM (1) 154; SLINGERLAND 176.

103 *Lunyu* 2.18, SBBY 1:10a8–10; SJ: 58. Vgl. LEGGE (1) 151; WILHELM (1) 46; SLINGERLAND 14–15.

104 *Lunyu* 20.3, SBBY 10: 7a9; SJ: 195. Vgl. LEGGE (1) 354; WILHELM (1) 193; SLINGERLAND 234.

105 *Lunyu* 19:25, SBBY 10: 5a4–5; SJ: 192. Vgl. LEGGE (1) 348–49; WILHELM (1) 189; SLINGERLAND 230.

106 *Lunyu* 14.27, SBBY 7: 13b1014a1; SJ: 156. Vgl. LEGGE (1) 286; WILHELM (1) 147; SLINGERLAND 165.

107 *Lunyu* 2.13, SBBY 1:9b4–5; SJ:57. Vgl. LEGGE (1) 150; WILHELM (1) 45; SLINGERLAND 12.

schnell zu handeln (*xing*).”<sup>108</sup>

Die Errichtung einer moralischen Staatsordnung begründet sich darauf, dass Termini (Bezeichnendes) und die diesen entsprechenden Objekte (Bezeichnetes) in Übereinstimmung gebracht werden. Deshalb gehört die “Richtigstellung der Namen” 正名 (*zhengming*) zu den wichtigsten Regierungsmaßnahme: “Wenn die Namen (*ming*) nicht richtiggestellt sind, dann ist die Sprache (*yan*) nicht geordnet; wenn die Sprache nicht geordnet ist, dann werden die Angelegenheiten nicht verwirklicht; wenn die Angelegenheiten nicht verwirklicht werden, dann entfalten Riten (*li*) und Musik (*yue*) [ihre Wirkung] nicht; wenn Riten und Musik [ihre Wirkung] nicht entfalten, dann sind die Strafen (*xingfa*) nicht zutreffend; sind die Strafen nicht zutreffend, dann weiß das Volk nicht, wohin es Hand und Fuß zu setzen hat. Wenn ein Edler (*junzi*) einen Namen [vergibt], dann kann dieser mit Sicherheit ausgesprochen und das Ausgesprochene mit Sicherheit in die Tat umgesetzt werden. In Bezug auf das Sprechen [achtet] ein Edler allein darauf, dass es keine [Nachlässigkeit] gibt.”<sup>109</sup>

(g) “Meister Meng” 孟子 (*Mengzi/Mōshi*). Das “Wissen” wird im *Mengzi* in erster Linie als moralisches Urteilsvermögen verstanden.<sup>110</sup> Meister Meng zählt “gute Fähigkeiten” 良能 (*liangneng*) und “gutes Wissen” 良知 (*liangzhi*) zu den natürlichen Anlagen im Menschen: “Was der Mensch ohne Studium besitzt, das sind seine guten Fähigkeiten (*liangneng*), und was er

---

108 *Lunyu* 4.24, SBBY 2: 12a3–4; SJ: 74. Vgl. LEGGE (1) 172; WILHELM (1) 63; SLINGERLAND 37.

109 *Lunyu* 13.3, SBBY 7: 2a3–4; SJ: 142. Vgl. LEGGE (1) 263–64; WILHELM (1) 131; SLINGERLAND 139.

110 Das “[Buch] Meister Meng” 孟子 (*Mengzi*) dokumentiert die Lehrgespräche des Meng Ke 孟軻 (trad. -372 bis -289; auch: Meister Meng 孟子 (*Mengzi*), lat. “Menzius”), welcher dieser zur Zeit der Kämpfenden Staaten 戰國 (*Zhanguo*; -403 bis -221) auf seiner Reise durch die Staaten Liang 梁, Qi 齊 und Lu 魯 mit den dortigen Herrschern, seinen Schülern und anderen Zeitgenossen führte. Die Reise fand um das Jahr -320 statt. Zur Quellengeschichte vgl. LAU 2003: vi–xlviii. Im Unterschied zum *Lunyu* des Konfuzius sind die Aussagen des Menzius umfangreich und argumentativ in ihrem Charakter. Verschiedene Textmerkmale lassen darauf schließen, dass die Schrift nach dem Tod des Menzius von Schülern der ersten und zweiten Generation kompiliert wurde. Die moderne Textvariante des *Mengzi* besteht aus 7 Kapiteln, die jeweils in zwei Unterkapitel aufgeteilt sind. Als ältestes bekanntes Kommentarwerk gilt jenes des Hanzeitlichen Gelehrten Zhao Qi 趙岐 (unges. 108 bis 201) mit dem Titel “Abschnitte und Sätze im [Buch] Meister Meng” 孟子章句 (*Mengzi zhangju*). Erst durch das Kommentarwerk des Zhu Xi mit dem Titel “Gesammelte Kommentare zum [Buch] Meister Meng” 孟子集注 (*Mengzi jizhu*) aus dem Jahr 1177 und die Aufnahme in den Kanon der *Vier Bücher* erlangte das *Mengzi* seine herausragende Stellung innerhalb der konfuzianischen Überlieferungsstruktur.

ohne nachdenken weiß, das ist sein gutes Wissen (*liangzhi*). Unter Kleinkindern gibt es keines, das die Liebe zu den Eltern nicht kennt. Wenn sie heranwachsen, gibt es keines, das die Achtung vor dem älteren Bruder nicht kennt. Die Vertrautheit (*qin*) zu den Eltern [ist die Grundlage für] Mitmenschlichkeit (*ren*). Die Achtung (*jing*) vor den Erwachsenen [ist die Grundlage für] Rechtschaffenheit (*yi*). Es gibt keine [andere Aufgabe], außer diese auf das Reich auszuweiten.”<sup>111</sup> Ferner wird das “Wissen” systematisch in der menschlichen Natur begründet. Dieses stellt eine entscheidende Erweiterung des konfuzianischen Wissenskonzepts gegenüber den Schriften des Kanons der *Fünf Leitfäden* oder dem *Lunyu* dar und hat nachhaltigen Einfluss auf die Kommentartadition ausgeübt. Das “Wissen” hat dem *Mengzi* zufolge seinen Ursprung im menschlichen “Herzen” 心 (*xin*): “Ein [Sinn für] Richtig (*shi*) und Falsch (*fei*) im Herzen (*xin*) ist der Anfang (*duan*) des Wissens (*zhi*).”<sup>112</sup> Die Selbstkultivierung des natürlichen Moralempfindens, das der Analyse Meister Mengs nach “Vier Anfänge” 四端 (*siduan*)<sup>113</sup> besitzt, wird als wichtiger Bestandteil des Wissenserwerbs etabliert: “Wer das Herz (*xin*) ausschöpft, weiß (*zhi*) um seine menschliche Natur (*xing*). Wer um seine Natur weiß, der weiß um den Himmel (*tian*). Das Herz bewahren und die Natur nähren, damit dient man dem Himmel. Weder ein frühzeitiger Tod noch ein langes Leben ändern etwas daran, dass man seine Person [unentwegt] kultiviert und seine Bestimmung (*ming*) erfüllt.”<sup>114</sup> Mit anderen Worten entspricht die “Bestimmung” 命 (*ming*) einer Verpflichtung des Menschen zur unbedingten Verwirklichung seiner inhärenten Moralität. Einen leichtfertigen Umgang mit dem eigenen Leben legitimiert sie dagegen nicht: “Es gibt nichts, was nicht der Bestimmung (*ming*) [unterliegt], und befolgt nur, was [für einen] recht ist. Wer um seine Bestimmung weiß, der stellt sich daher nicht unter eine einstürzende Mauer.

111 *Mengzi* 7A15, SBBY 7: 4b5–10; SJ: 350. Vgl. LEGGE (3) 456; WILHELM (2) 188–89; LAU 148; VAN NORDEN 174–75.

112 *Mengzi* 2A6, SBBY 2: 12a4; SJ: 238. Vgl. LEGGE (3) 203; WILHELM (2) 62; LAU 38; VAN NORDEN 46–47. Ferner vgl. *Mengzi* 6A6, SBBY 6: 4b4; SJ: 328–29; LEGGE (3) 402–403; WILHELM (2) 164; LAU 125; VAN NORDEN 149.

113 Neben dem “[Sinn] für Richtig (*shi*) und Falsch” als Grundlage des “Wissens” werden die übrigen drei “Anfänge” folgendermaßen definiert: “Mitleid (*ceyin*) im Herzen (*xin*) ist der Anfang von Mitmenschlichkeit (*ren*); Scham und Abneigung (*xiue*) im Herzen sind der Anfang (*duan*) der Rechtschaffenheit (*yi*); Bescheidenheit und Zurückhaltung (*cirang*) sind der Anfang eines Riten [gemäßen Verhaltens] (*li*)”. Vgl. *Mengzi* 2A6, SJ: 238; LEGGE (3) 202–3; WILHELM (2) LAU 38; VAN NORDEN.

114 *Mengzi* 7A1, SBBY 7:1a3–8; SJ: 349. Vgl. LEGGE (3) 448–49; WILHELM (2) 186; LAU 145; VAN NORDEN 171.

Den WEG ausschöpfen und dann sterben, das gehört zur rechten Bestimmung (*zhengming*). Mit Füßen und Händen in Fesseln zu sterben, das gehört nicht zu ihr.”<sup>115</sup> Die Realisierung vollständiger Moralität drückt sich im standesgemäßen Habitus eines “Edlen” aus: “Zur Natur (*xing*) eines Edlen (*junzi*) [gehören] Mitmenschlichkeit (*ren*), Rechtschaffenheit (*yen*), ein den Riten [gemäßes Verhalten] (*li*) und das Wissen (*zhi*), die in seinem Herzen (*xin*) wurzeln. [Seine Tugendhaftigkeit] macht sich in der Reinheit und Milde seines Gesichts[ausdrucks bemerkbar], [in der Würde], die man ihm von hinten ansieht sowie [in den Bewegungen] seiner vier Glieder. Ohne Worte [zu verwenden], ist sie [in der Bewegung] seiner vier Glieder zu erkennen.”<sup>116</sup>

Im Kontext der praktischen Politik analysiert Meister Meng Charakterstärke und “Wissen” bei jenen, die persönliche Benachteiligung oder einen Schicksalsschlag erfahren haben: “Jene besitzen Tugend (*de*), Schlaueit (*hui*), Fertigkeit (*shu*) und Wissen (*zhi*), die oftmals Unheil und Schwierigkeiten begegnet sind. Nur die Minister, die allein stehen, und die Söhne der Nebenfrauen bewahren ihr Herz in der Gefahr und sind standhaft, wenn sie das Unheil überdenken. Deshalb sind sie erfolgreich.”<sup>117</sup> Boli Xi 百里奚 gilt ihm als Vorbild des weisen Beraters der Herzöge, der es versteht, ihren Charakter richtig einzuschätzen und in der richtigen Situation seinen Einfluss auf die Herrscher auszuüben.<sup>118</sup>

Das “Handeln” thematisiert Meister Meng im Rahmen einer Kritik an der allgemein mangelnden Bereitschaft, über die Prinzipien der moralischen Handlungspraxis zu reflektieren: “Ihn praktizieren (*xing*) und sich nicht im Klaren [darüber sein]; ihn gewohnheitsmäßig [anwenden] und nicht genau darüber Bescheid wissen. Ihn sein Leben befolgen, ohne um den WEG zu wissen (*zhi*): davon gibt es viele [Menschen].”<sup>119</sup> Über die Handlungsmotive eines “Edlen” sagt er: “Yao und Shun folgten einfach ihrer menschlichen Natur (*xing*). Tang und Wu kehrten [durch Kultivierung] zu ihr zurück.

---

115 *Mengzi* 7A2, SBBY 7: 1b4–8; SJ: 350. Vgl. LEGGE (3) 450; WILHELM (2) 186; LAU 145; VAN NORDEN 171.

116 *Mengzi* 7A21, SBBY 7: 6a6–6b3; SJ: 355. Vgl. LEGGE (3) 460; WILHELM (2) 190; LAU 149; VAN NORDEN 176.

117 *Mengzi* 7A18, SBBY 7: 5a7–10; SJ: 353. Vgl. LEGGE (3) 457–58; WILHELM (2) 189; LAU 148; VAN NORDEN 176.

118 *Mengzi* 5A9, SBBY 5: 11b3–12a6; SJ: 312. Vgl. LEGGE (3) 367–68; WILHELM (2) 143; LAU 109–10; VAN NORDEN 128–29.

119 *Mengzi* 7A5, SBBY 7: 2a9–10; SJ: 350. Vgl. LEGGE (3) 451; WILHELM (2) 186–87; LAU 146; VAN NORDEN 173.



Bewegungen und Gesten bis ins Kleinste den Riten (*li*) anzupassen, das ist die höchste Tugend (*chengde*). Für die Toten zu weinen und zu trauern, das geschieht nicht [zum Zweck der Anerkennung durch] die Lebenden. Der Tugend (*de*) konstant und ohne Störung zu folgen, das geschieht nicht aus dem Verlangen nach einer Besoldung. In seinen Worten unter allen Umständen die Vertrauenswürdigkeit (*xin*) zu bewahren, das geschieht nicht um sein Handeln (*xing*) [zum Zweck der Anerkennung durch andere] richtigzustellen. Ein Edler (*junzi*) handelt nach den Gesetzen (*fa*) und erwartet seine Bestimmung (*ming*).<sup>120</sup> Das Handlungsideal besteht jedoch nicht in einer rigiden Regelbefolgung, sondern in der situativen Anpassung des Handelns auf der Grundlage von “Rechtschaffenheit” 義 (*yi*): “Große Kerle (*daren*) halten nicht unter allen Umständen an der Vertrauenswürdigkeit in den eigenen Worten fest und führen ihre Handlungen nicht unter allen Umständen [bis zum Ende]: allein die Rechtschaffenheit (*yi*) leitet [ihr Handeln].”<sup>121</sup>

Die negative Bewertung von Regierungshandlungen nach dem Kriterium des “[Eigen]interesses” 利 (*li*) hat zentrale Bedeutung für das Politikverständnis Meister Mengs: “Wer beim [morgendlichen] Hahnenruf erwacht und sich unermüdlich für das Gute einsetzt, der ist ein Schüler des Weisen Shun. Wer beim [morgendlichen] Hahnenruf erwacht und sich unermüdlich für seine [Eigen]interessen einsetzt, der ist ein Schüler des Diebs Zhi. Will man den Unterschied zwischen Shun und Zhi wissen, der ist kein besonderer, sondern besteht allein [im Bemühen] um die [Eigen]interessen oder das Gute.”<sup>122</sup> Einflussreich ist auch Meister Mengs Entgegnung auf die Frage König Huis 惠王 nach der politischen Interessenverwirklichung.<sup>123</sup> Meister Meng zufolge sollte eine Regierung allein auf “Mitmenschlichkeit” 仁 (*ren*) und “Rechtschaffenheit” 義 (*yi*) begründet sein.<sup>124</sup> Er unterscheidet ferner zwischen der Regierung eines “Hegemonen” 霸 (*ba*), der sich durch Gewaltanwendung eines großen Staates bemächtigt, ohne jedoch das Volk für

120 *Mengzi* 7B33, SBBY 7:22b7–23a4; SJ: 373. Vgl. LEGGE (3) 496; WILHELM (2) 208; LAU 164–65; VAN NORDEN 193.

121 *Mengzi* 4B11, SBBY 4: 16a5–6; SJ: 292. Vgl. LEGGE (3) 321–22; WILHELM (2) 123; LAU 90; VAN NORDEN 105.

122 *Mengzi* 7A25, SBBY 7: 8a3–6; SJ: 356. Vgl. LEGGE (3) 464; WILHELM (2) 192; LAU 151; VAN NORDEN 178.

123 *Mengzi* 1A1, SBBY 1: 1a3–1b8; SJ: 201–2. Vgl. LEGGE (3) 125–7; WILHELM (2) 30; LAU 3–4; VAN NORDEN 1.

124 Ebenda, SBBY 1: 1b7–8; SJ: 202. Vgl. LEGGE (3) 127; WILHELM (2) 30; LAU 4; VAN NORDEN 1.

sich zu gewinnen, und jener eines “Königs” 王 (*wang*), der unabhängig von der Größe seines Staates und allein durch seine Tugendhaftigkeit die Gefolgschaft der Menschen für sich gewinnt.<sup>125</sup>

(h) “Das Große Studium” 大学 (*Daxue/Daigaku*). Eine Verwendung des Begriffs “Handeln” kann im gesamten Text des *Daxue* nicht belegt werden.<sup>126</sup> Dagegen findet sich der Begriff “Wissen” in vier zentralen Passagen des Grundtextes. In der ersten Passage klingt bereits das Kernthema des *Daxue* an, nämlich der Zusammenhang von Erkenntnis und moralischer Perfektionierung: “Wenn man weiß (*zhi*), wo man verharren soll, ist man gefestigt. Ist man gefestigt, stellt sich [innere] Ruhe ein. Stellt sich [innere] Ruhe ein, ist man gelassen. Hat man Gelassenheit, kann man nachdenken. Wenn man nachdenkt, erreicht man [das Ziel: das Verharren im höchsten Guten].”<sup>127</sup> Die zweite Passage bestimmt das Ziel des im *Daxue* entworfenen Ausbildungswegs: “Dinge (*wu*) haben Wurzel und Verzweigungen; Angelegenheiten (*shi*) haben Ende und Anfang. Wenn man erkennt (*zhi*), was vorausgeht und was folgt, dann nähert man sich dem WEG.”<sup>128</sup> Die verbleibenden

125 *Mengzi* 2A3, SBBY 2: 9a9–9b4; SJ: 235. Vgl. LEGGE (3) 196–97; WILHELM (2) 60–61; LAU 35–36; VAN NORDEN 43–44.

126 Das *Daxue* besteht aus einem “Leitfaden[text]” 經 (*jing*) als Grundtext und zehn “Kommentar[kapiteln]” 伝 (*zhuan*). Autorschaft und Textentstehung gelten als ungesichert. Den Ausführungen des Grundtextes liegt eine charakteristische Kettenargumentation zugrunde, die ihnen eine formale Stringenz verleihen. Der Inhalt gliedert sich nach den sogenannten “Drei Leitfäden” 三綱領 (*san gangling*) und “Acht Artikeln” 八条目 (*ba tiaomu*). Die “Drei Leitfäden” beinhalten: 1. “Erhellen der klaren Tugendhaftigkeit” 明明德 (*ming mingde*), 2. “Vertrautheit mit dem Volk” 親民 (*qinmin*; der Textedition des Zhu Xi zufolge muss es hier jedoch “[Moralische] Erneuerung des Volkes” 新民 (*xinmin*) heißen), 3. “Verweilen im Höchsten Guten” 止於至善 (*zhi yu zhishan*); die “Acht Artikel” umfassen: 1. “Herangehen an die Dinge” 格物 (*gewu*), 2. “Ausweitung des Wissens” 致知 (*zhizhi*), 3. “Wahrhaftigmachen der Gedanken” 誠意 (*chengyi*), 4. “Richtigstellen des Herzens” 正心 (*zhengxin*), 5. “Kultivieren der Person” 修身 (*xiujuan*), 6. “Ordnen des Hauses” 齊家 (*qijia*), 7. “[Geordnete] Regierung des Landes” 治國 (*zhiguo*), 8. “Befriedung des Reiches” 平天下 (*pingtianxia*). Zur Quellengeschichte Moritz 55–59. Die Editions- und Kommentierungsarbeit der Gebrüder Cheng Hao 程顥 (1032–85) und Cheng Yi 程頤 (1033–1107) und Zhu Xi wurde das *Daxue* ein Zentraltext des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus. Von Zhu Xi stammen die Kommentarwerke “Abschnitte und Sätze im Großen Lernen” 大学章句 (*Daxue zhangju*), welches der Gelehrte auch in den Kanon der *Vier Bücher* integrierte, und das “Verschiedene Fragen zum Großen Lernen” 大学或問 (*Daxue houwen*). Die eigenhändige Ergänzung eines Kommentarkapitels, von dem Zhu Xi meinte, dass es verlorengegangen sein müsse (Kapitel 5), stieß bei späteren neokonfuzianischen Kommentatoren auf Kritik.

127 *Daxue*, SBBY 1b1–2; SJ: 3. Vgl. LEGGE (1) 356–57; WILHELM (4) 46; CHAN (2) 86; MORITZ 7.

128 *Daxue*, SBBY 1b4; SJ: 3. Vgl. LEGGE (1) 357; WILHELM (4) 46; CHAN (2) 86; MORITZ 8.

zwei Passagen erläutern die methodische Grundlage des Erkenntnisprozesses: “Wer die Gedanken (*yi*) zur Wahrhaftigkeit (*cheng*) machen will, muss zunächst das Wissen (*zhi*) ausweiten. Die Ausweitung des Wissens (*zhizhi*) beruht auf dem Herangehen an die Dinge (*gewu*).”<sup>129</sup> Ferner heißt es: “Aus dem Herangehen an die Dinge (*gewu*) folgt die Ausweitung des Wissens (*zhizhi*). Aus der Ausweitung des Wissens folgt die Wahrhaftigkeit der Gedanken (*chengyi*).”<sup>130</sup>

Im fünften Kommentarkapitel findet sich eine kurze und in ihrer Bedeutung abstrakte Passage. Vermutlich ist ihre Funktion, den im Grundtext beschriebenen Erkenntnisprozess näher zu bestimmen: “Das heißt: ‘die Wurzel kennen (*benzhi*).’ Und das heißt: ‘Vollendung des Wissens (*zhi zhi zhi*).’”<sup>131</sup>

(i) “Mitte und Maß” 中庸 (*Zhongyong/Chūyō*). Gemäß der Kernthematik des *Zhongyong* bilden anthropologische und kosmologische Aussagen den Hauptkontext für die Begriffsverwendung von “Wissen” und “Handeln”.<sup>132</sup> Darüber hinaus finden sich Belege, die sich auf die Ausbildung von Herrschertugenden beziehen und Teil der im *Zhongyong* vorzufindenden Regierungslehre bilden.

Als erster Bezugsbegriff für “Wissen” und “Handeln” erscheint der des “WEGs” 道 (*dao*). Konfuzius erkennt die Vielwisserei als Hindernis der moralischen Vervollkommenheit: “Ich weiß, warum der WEG nicht praktiziert (*xing*) wird: Die Wissenden (*zhizhe*) gehen darüber hinaus und die Törichten reichen nicht [an ihn] heran. Ich weiß, warum der WEG nicht erhellt wird:

129 Daxue, SBBY 1b8; SJ: 3. Vgl. LEGGE (1) 358; WILHELM (4) 46; CHAN (2) 86; MORITZ 8.

130 Daxue, SBBY 2a1–2; SJ: 4. Vgl. LEGGE (1) 358; WILHELM (4) 46–47; CHAN (2) 86; MORITZ 8.

131 Daxue, SBBY 4b8; SJ: 6. Vgl. LEGGE (1) 365; WILHELM (4) 47; CHAN (2) 89; MORITZ 16.

132 Das *Zhongyong* gliedert sich in einen “Leitfaden[text]” 經 (*jing*) als Grundtext und 32 ergänzende “Kommentare” 伝 (*zhuan*). Zur Quellengeschichte vgl. WEBER-SCHÄFER 3–7. Letztere lassen eine Dreiteilung hinsichtlich der thematischen Schwerpunkte und sprachlicher Merkmale erkennen (Teil 1 umfasst die Kapitel 2–11; Teil 2 die Kapitel 12–20; Teil 3 beginnt in Kapitel 20 und reicht bis Kapitel 33). Die Kommentarwerke des Zhu Xi “Abschnitte und Sätze im *Mitte und Maß*” 中庸章句 (*Zhongyong zhangju*) und “Verschiedene Fragen zum *Mitte und Maß*” 中庸或問 (*Zhongyong huowen*) sowie die Aufnahme in den Kanon der *Vier Bücher* trugen wesentlich zur Bekanntheit der Schrift bei. Zentrales Thema des *Zhongyong* ist die Kultivierung und Anwendung eines im Zustand der “Mitte” 中 (*zhong*) befindlichen Moralbewusstseins in der Handlungspraxis. Die metaphysischen Implikationen der Aussagen und Begriffe des *Zhongyong* haben die Schrift in den Fokus der neokonfuzianischen Anthropologie und Selbstkultivierungsmethodik rücken lassen.

Die Würdigen gehen darüber hinaus und die Untüchtigen reichen nicht [an ihn] heran. Es gibt keinen Menschen, der nicht trinkt oder speist. Aber es gibt wenige, welche den Geschmack erkennen.”<sup>133</sup>

Das Wissensideal kommt in der Handlungspraxis eines “Edlen” zum Ausdruck, die sich durch Beständigkeit in gewöhnlichen Handlungen auszeichnet: “Ein Edler (*junzi*) folgt [in seinem Handeln] Mitte (*zhong*) und Maß (*yong*). Vor der Welt verborgen und unerkannt bleiben, ohne es zu bedauern: das kann nur ein Weiser (*shengzhe*).”<sup>134</sup> Sein Handlungsprinzip ist die situative Anpassung: “Ein Edler (*junzi*) handelt (*xing*) entsprechend seiner Stellung und trachtet darüber hinaus nach nichts anderem.”<sup>135</sup> Durch strenge Selbstprüfung versucht er außerdem Wort und Tat in Übereinstimmung zu bringen: “Wenn es bei der Ausübung (*xing*) der maßvollen Tugenden oder der Kultivierung des maßvollen Sprechens einen Mangel geben sollte, dann wird [ein Edler] sich immer [um Verbesserung] bemühen. Wenn er [anderen] überlegen sein sollte, dann wird er dieses niemals [zu seinem Vorteil] ausschöpfen. Beim Sprechen reflektiert er, ob [die Worte] seinen Taten [entsprechen]; beim Handeln reflektiert er, ob [diese] seinem Gesagten [entsprechen]. Wie sollte es einen Edlen geben, der sich nicht [auf diese Weise] ernsthaft bemüht?”<sup>136</sup> Als Vorbild für eine tugendhafte Regierungspraxis gilt jene des legendären Herrschers Shun 舜. Dessen praktische Weisheit realisierte sich in der Befragung seines Volkes und dem bedachten Abwägen gegenteiliger Standpunkte: “Besaß nicht Shun großes Wissen (*dazhi*)? Shun bevorzugte es, [seine Untertanen] zu befragen und ihre Worte zu überdenken. Er verdeckte das Schlechte [ihres Gesagten] und verbreitete ihr Gutes. Er überdachte die zwei [entgegengesetzten] Begründungen [einer Angelegenheit] und handelte dem Volk gegenüber der Mitte (*zhong*) entsprechend. Das ist es wohl, warum er Shun war!”<sup>137</sup>

Mit Bezug auf die “Wahrhaftigkeit” 誠 (*cheng*), dem zentralen Begriff im *Zhongyong*, wird das “Wissen” als eine Wirkkraft charakterisiert, mit dem

---

133 *Zhongyong* 4.1–2, SBBY 3b2–7; SJ: 19. Vgl. Vgl. LEGGE (1) 387; WILHELM (4) 28; CHAN (2) 99; WEBER-SCHÄFER 44.

134 *Zhongyong* 11.3, SBBY 5b10–11; SJ: 22. Vgl. Vgl. LEGGE (1) 391; WILHELM (4) 29; CHAN (2) 100; WEBER-SCHÄFER 35.

135 *Zhongyong* 14.1, SBBY 8a4; SJ: 24. Vgl. Vgl. LEGGE (1) 395; WILHELM (4) 31; CHAN (2) 101; WEBER-SCHÄFER 39.

136 *Zhongyong* 13.4, SBBY 7b6–7; SJ: 23. Vgl. LEGGE (1) 394–95; WILHELM (4) 30–31; CHAN (2) 101; WEBER-SCHÄFER 38.

137 *Zhongyong* 6, SBBY 4a1–2; SJ: 20. Vgl. LEGGE (1) 388; WILHELM (4) 28; CHAN (2) 99; WEBER-SCHÄFER 33.

ein Akteur die moralische Vervollkommnung anderer beeinflussen kann. Der “Wahrhaftigkeit” werden eine nach innen und außen gerichtete Wirkung zugeschrieben: “[Ein Edler] macht durch die Wahrhaftigkeit (*cheng*) nicht nur sich selbst vollkommen, sondern auch die Dinge (*wu*). Sich selbst vollkommen machen, das ist Mitmenschlichkeit (*ren*). Die Dinge vollkommen machen, das ist Wissen (*zhi*). Das sind die Tugenden des [menschlichen] Wesens (*xing zhi de*). Das ist der WEG, der außen und innen vereinigt. Deshalb ist [ein Handeln in Entsprechung mit der Wahrhaftigkeit] zu jeder Zeit angemessen.”<sup>138</sup>

Des Weiteren wird das “Wissen” im Kontext der “Wahrhaftigkeit” als hellseherische Fähigkeit dargestellt. So befähige “Wahrhaftigkeit” zum “Vorwissen” 先知 (*xianzhi*) über zukünftige Entwicklungen im Staat: “Wenn ein Land oder ein Haus aufblüht, so gibt es notwendigerweise günstige Vorzeichen. Wenn ein Land oder ein Haus zugrunde geht, dann gibt es notwendigerweise ungünstige Vorzeichen. Diese werden [bei der Divination von] Schafgarben[halmen] und Schildkröten[panzern] sichtbar oder in den Bewegungen der vier Glieder. Wenn sich ein Unheil oder Glück einstellt, wird es im Voraus erkannt, ob es gut ist, und es wird im Voraus erkannt, ob es nicht gut ist. Deshalb gleicht [das Wissen durch] die vollendete Wahrhaftigkeit [dem Wirken] der Geister.”<sup>139</sup>

Konfuzius bezeichnet die Selbstkultivierung des Herrschers als Grundlage einer tugendhaften Regierung. Folglich führt er gegenüber Herzog Ai 哀公 aus: “Deshalb darf ein Edler es nicht unterlassen, seine Person zu kultivieren. Will er seine Person kultivieren, dann darf er es nicht unterlassen, seinen Eltern zu dienen. Will er seinen Eltern dienen, dann darf es nicht unterlassen, die Menschen zu kennen (*zhiren*). Will er die Menschen kennen, dann darf er es nicht unterlassen den Himmel zu kennen (*zhitian*).”<sup>140</sup> Das zugrundeliegende Prinzip dieses Regierungsverständnisses erklärt er folgendermaßen: “Wer weiß (*zhi*) seine Person zu kultivieren, der weiß folglich, wie die Menschen zu regieren sind. Wer weiß, wie die Menschen zu regieren sind, der weiß folglich, wie das Reich, die Staaten und Häuser zu regieren sind.”<sup>141</sup>

138 *Zhongyong* 25.3, SBBY 17b10–18a2; SJ: 34. Vgl.; LEGGE (1) 419; WILHELM (4) 39; CHAN (2) 108; WEBER-SCHÄFER 57.

139 *Zhongyong* 24, SBBY 17a10–17b2; SJ: 33. Vgl. LEGGE (1) 417–18; WILHELM (4) 38; CHAN (2) 108; WEBER-SCHÄFER 56.

140 *Zhongyong* 20.7, SBBY 12a10–12b1; SJ: 28. Vgl. LEGGE (1) 406; WILHELM (4) 35; CHAN (2) 105; WEBER-SCHÄFER 47.

141 *Zhongyong* 20.11, SBBY 13a10–13b1; SJ: 29. Vgl. LEGGE (1) 408; WILHELM (4) 35; CHAN (2) 105; WEBER-SCHÄFER 49.

Die drei Herrschertugenden, auf deren Ausbildung sich der Herrscher bei der Selbstkultivierung konzentriert, sind das “Wissen”, die “Mitmenschlichkeit” und die “Tapferkeit” 勇 (*yong*).<sup>142</sup> Die Erstnennung unterstreicht die herausragende Bedeutung, die dem “Wissen” für die Regierungspraxis beigemessen wird. Die praktische Realisierung der Herrschertugenden vollzieht sich in der Erfüllung von “fünf WEGen des Reiches” 天下之達道 (*tianxia zhi dadao*)<sup>143</sup>, welches die fünf der konfuzianischen Ethik zugrundeliegenden sozialen Grundbeziehungen meint, und der neun Regierungsprinzipien 九經 (*jiujing*)<sup>144</sup>. Konfuzius differenziert drei Typen des Wissenserwerbs und der praktischen Realisierung von Wissen: “Ob jemand mit dem Wissen (*zhi*) über sie geboren wird, sich dieses durch das Studium oder [das Aufbringen von] Mühen aneignet: das Wissen [über die drei Herrschertugenden] ist dasselbe. Ob jemand sie [unüberlegt] mit Leichtigkeit praktiziert, weil er von ihrem Nutzen überzeugt ist, oder sich [für ihre Realisierung] verausgabt: das Ergebnis ist dasselbe.”<sup>145</sup> Außerdem bestimmt er drei Methoden für die Kultivierung der Herrschertugenden “Durch die Vorliebe für das Studium (*hao xue*) nähert man sich dem Wissen (*zhi*) an; durch tatkräftiges Handeln (*lixing*) nähert man sich der Mitmenschlichkeit (*ren*) an; durch die Kenntnis von Scham (*zhi chi*) nähert man sich der Tapferkeit (*yong*) an. Wer diese drei [Methoden] kennt, der weiß folglich, wie die eigene Person zu kultivieren ist.”<sup>146</sup>

## 2. Begriffsdeutung im Rahmen des Song- und Ming-zeitlichen Neokonfuzianismus: Zhu Xi und Wang Shouren

Im Rahmen des Neokonfuzianismus werden die Begriffe “Wissen” und “Handeln” definitorisch schärfer voneinander getrennt. Erkenntnistheoretische Überlegungen gewinnen an Bedeutung: Wissen bzw. Erkennen gilt neokonfuzianischen Denkern als notwendige Voraussetzung des Handelns. Der Rezeption buddhistischer und daoistischer Epistemologie in der Überlie-

142 *Zhongyong* 20.8, SBBY 12b5; SJ: 28. Vgl. LEGGE (1) 407; WILHELM (4) 35; CHAN (2) 105; WEBER-SCHÄFER 49.

143 *Zhongyong* 20.8, SBBY 12b3; SJ:28. Vgl. LEGGE (1) 406; WILHELM (4) 35; CHAN (2) 105; WEBER-SCHÄFER 49.

144 *Zhongyong* 20.15, SBBY 13b3; SJ: 30. Vgl. LEGGE (1) 411; WILHELM (4) 35; CHAN (2) 105; WEBER-SCHÄFER 50.

145 *Zhongyong* 20.9, SBBY 12b10–13a2; SJ: 29. Vgl. LEGGE (1) 407; WILHELM (4) 35; CHAN (2) 105; WEBER-SCHÄFER 49.

146 *Zhongyong* 20.10–11, SBBY 13a6–7; SJ: 29. Vgl. LEGGE (1) 407–408; WILHELM (4) 37; CHAN (2) 105; WEBER-SCHÄFER 49.

ferungsstruktur kommt große Bedeutung zu.

(a) Zhu Xi stellte eine Synthese jener Gelehrtenpositionen her, die sich in der Song-Zeit um eine Wiederbelebung der konfuzianischen Denktradition und Rückgewinnung ihrer Autorität bemühten.<sup>147</sup> Dabei griff er auf theoretische und methodische Grundlegung des konfuzianischen Begriffsinventars zurück, mit der die Brüder Cheng Hao und Cheng Yi bereits begonnen hatten. Zentrales Element in der Lehre des Zhu Xi ist dessen metaphysisch begründeter Begriff des “Prinzips” 理 (*li*), aus dem wichtige anthropologische und erkenntnistheoretische Annahmen abgeleitet werden. In der Kompilation “Betrachtungen über das unmittelbar Nahe” 近思錄 (*Jinsilu*) gibt Zhu Xi einen Überblick über die mit der neokonfuzianischen Bewegung assoziierten Lehrmeinungen.<sup>148</sup> Nachhaltigen Einfluss auf die konfuzianische Überlieferungsstruktur übte der Gelehrte mit seinem Kommentarwerk “Gesammelte Kommentare zu den Abschnitten und Sätzen der Vier Bücher” 四書章句集注 (*Sishu zhangju jizhu*; ca. 1174–1200) aus.<sup>149</sup> Weitere wichtige Quellen für die Lehre Zhus sind die “Gesammelten Schriften Meister Zhus” 朱子文集 (*Zhuzi wenji*)<sup>150</sup> und die Anthologie von Lehrgesprächen in den “Belehrungen des Meister [nach Themen] geordnet” 朱子語類 (*Zhuzi yulei*)<sup>151</sup>.

Im Anschluss an Cheng Yi, setzt Zhu Xi die menschliche “Natur” 性 (*xing*) mit dem “Prinzip” 理 (*li*) gleich. Ferner folgt er dessen These von der ursprünglichen Gutartigkeit der menschlichen Natur vor der Beeinflussung durch “Gefühle” 情 (*qing*) und “Begierden” 欲 (*yu*).<sup>152</sup> Vor dem Hintergrund dieser anthropologischen Annahmen gewinnt die Persönlichkeitskultivierung in Zhu Xis Lehre zentrale Bedeutung: Diese ermögliche es jedem In-

---

147 Einführend ANGLE 2017: 11ff; FORKE 1964: 164–202; SHIMADA 1978 u. 2006; KOJIMA 2004; KAKIUCHI 2015.

148 Zhu Xi kompilierte diese Schrift gemeinsam mit Lü Zuqian 呂祖謙 (1137–81). Ihr Inhalt stützt sich auf eine Wiedergabe der Lehrpositionen des Zhou Dunyi, Cheng Hao, Cheng Yi und Zhang Zai.

149 Vgl. die Ausgabe *Sisu jizhu* in SBBY. Der Kanon enthält in der von Zhu Xi festgelegten Reihenfolge folgende Schriften: 1. “Abschnitte und Sätze im Großen Lernen” 大學章句 (*Daxue zhangju*), 2. “Abschnitte und Sätze im Mitte und Maß” 中庸章句 (*Zhongyong zhangju*), 3. “Gesammelte Kommentare zu den Erörterungen und Belehrungen” 論語集注 (*Lunyu jizhu*), 4. “Gesammelte Kommentare zum [Buch] Meister Meng” 孟子集注 (*Mengzi jizhu*).

150 Kompiliert im Jahr 1245 in 100 Bänden von Sohn Zhu Zai 朱在 (geb. 1169), dem Sohn Zhu Xis.

151 Die heute vorliegende Version wurde von Li Jingde 黎靖德 im Jahre 1270 in 140 Bänden kompiliert.

152 Vgl. *Er Cheng yishu*, 22(a): 11a9–10.

dividuum, die Dispositionen seiner Natur der Tugendhaftigkeit eines “Weisen” anzugleichen. Ihre Methode besteht in der “Ergründung der Prinzipien” 窮理 (*qiongli*), die nach Zhu Xis Vorstellung allen Gegenständen und Ereignissen der Außenwelt zu eigen sind: “Wenn wir unser Wissen ausweiten wollen, dann müssen wir die Prinzipien jener Dinge, mit denen wir in Kontakt kommen, ergründen”.<sup>153</sup> Trotz der Diversität, in welcher die Prinzipien von Gegenständen und Ereignissen in der Praxis erscheinen, nimmt der Gelehrte an, dass sie einen einheitlichen Ursprung im “Höchsten Gipfel” 太極 (*taiji*) haben.<sup>154</sup>

Die Erkenntnistheorie beruht auf der Annahme, dass die Einsicht in möglichst viele “Prinzipien” unterschiedlicher Handlungskontexte eine graduelle Entwicklung des “Wissens” 知 (*zhi*) befördert. Schließlich werde ein Zustand der “spontanen und durchdringenden [Einsicht]” 豁然貫通 (*huoran guantong*) erlangt, der zu einer Angleichung des der menschlichen Natur eigenen “Prinzips” an die normative Struktur der Außenwelt führt und somit die Handlungspraxis moralisch vervollkommen lässt: “Wenn [der Lernende] sich für einen langen Zeitraum bemüht, wird er mit einem Mal zu spontaner und durchdringender Einsicht gelangen, sodass Außen und Innen der zahlreichen Dinge, ihr Verborgenes und Sichtbares vollständig erfasst wird sowie die Substanz und Große Anwendung unseres Herzens erhellt wird. Das ist mit ‘Herangehen an die Dinge und Ausweitung des Wissens’ und ‘Vollendung des Wissens’ gemeint.”<sup>155</sup>

Das wichtigste Studienobjekt, auf das Zhu Xi die Anwendung der methodischen “Ergründung des Prinzips” empfiehlt, ist der konfuzianische Schriftenkanon, insbesondere die von ihm selbst kompilierten *Fünf Leitfäden* und *Vier Bücher*. Denn die Schriftlektüre ermögliche die Analyse von ethischen und politischen “Prinzipien” in einem Maße, das den persönlichen Erfahrungshorizont des Lernenden bei weitem übersteigt: “Warum die Schriftlektüre für [den Lernenden] notwendig ist: Er hat noch nicht viel erlebt und gesehen. Die Weisen haben viel erlebt und gesehen, weshalb sie dieses niederschrieben und ihre Schriften den Menschen zum Lesen gaben. Bei der Schriftlektüre müssen wir nun allein die vielen [Manifestationen des] WEG-Prinzips erkennen. Wenn wir diese verstanden haben, werden wir [sehen], dass sie von Anfang an in uns selbst vorhanden waren und nicht von außen

---

153 *Daxue zhangju*, SBBY 5a1–4. Vgl. GARDNER 1986: 104; MORITZ 16.

154 *Zhuzi yulei*, SBBY 1: 1.4–5.

155 *Daxue zhangju*, SBBY 5a6–8. Vgl. GARDNER 1986: 105; MORITZ 17.



hinzugefügt wurden.”<sup>156</sup>

Die Selbstkultivierung umfasst darüber hinaus meditative Techniken, die zur Kontrolle egoistischer Handlungsmotive und “Begierden” sowie Förderung eines Bewusstseinszustands der ständigen “Achtsamkeit” 敬 (*jing*) eingesetzt werden sollen.

Textliche Grundlage für Zhu Xis Wissenstheorie ist seine Interpretation der Passage “Herangehen an die Dinge und Ausweitung des Wissens” (*gewu zhizhi*) im *Großen Studium*. Den Erkenntnisprozess beschreibt der Gelehrte in seinem Ergänzungskommentar zum fünften Kapitel: “Die Ausweitung des Wissens begründet sich auf das Herangehen an die Dinge. Das bedeutet, wenn wir unser Wissen ausweiten wollen, dann müssen wir das Prinzip (*li*) in den Dingen ergründen (*qiong*), mit denen wir in Kontakt kommen. Das menschliche Herz [besitzt] wohl die Kraft zu wissen und die Dinge unter dem Himmel sind nicht ohne Prinzip. Aber ist das Prinzip noch nicht gänzlich ergründet, dann ist auch das Wissen nicht ausgeschöpft.”<sup>157</sup>

Merkmal der Begriffsverwendung bei Zhu Xi ist deren Systematisierung im Rahmen eines umfassenden theoretischen und methodischen Konzepts: “Wissen (*zhi*) und Handeln (*xing*) sind immer voneinander abhängig. Es ist so, als ob [ein Mensch] nicht ohne seine Beine gehen kann, obwohl er Augen hat oder [ein Mensch], der nicht ohne seine Augen sehen kann, obwohl er Beine hat. Erörtere ich das Vorher und Nachher, dann kommt zuerst das Wissen; erörtere ich Unbedeutsamkeit und Bedeutsamkeit, dann ist das Handeln bedeutsam.”<sup>158</sup>

(b) Wang Shourens Kritik an der Erkenntnistheorie des Zhu Xi richtete sich gegen die Annahme, dass die moralische Selbstvervollkommnung eine Analyse von “Prinzipien” außerhalb der eigenen Person voraussetze.<sup>159</sup> Vor diesem Hintergrund lehnt er Zhu Xis Auslegung der Passage “Herangehen an die Dinge und Ausweitung des Wissens” im *Großen Lernen* ab.<sup>160</sup> Außerdem kritisierte Wang, dass Zhu Xis Methode einen praxisfernen Intellektualismus befördere. Im Anschluss an den Song-zeitlichen 宋 Gelehrten Lu Jiuyuan 陸

---

156 *Zhuzi yulei*, SBBY 1: 161.5–6 Vgl. GARDNER 1990: 128.

157 *Daxue*, SBBY 5a1–4. Vgl. GARDNER 1986: 104–1045; MORITZ 16.

158 *Zhuzi yulei*, LXCS 1: 148.4. Vgl. GARDNER 1990: 116.

159 Dazu einführend zum Denken des Wang Shouren vgl. FORKE 1964: 380–99; SHIMADA 1978 u. 2006; KOJIMA 2004. Qian Dehong 錢德洪 (1496–1574) kompilierte posthum Wangs Lehrgespräche und Korrespondenzen in der bekannten Schrift “Anleitung zum praktischen Lernen” 伝習録 (*Chuanxilu*), welche die Standpunkte des Gelehrten in umfassender Weise darlegt.

160 Vgl. *Chuanxi lu*, Nr. 6, SBBY 1: 4a9–10. Vgl. CHAN (1) 12–13.

九淵 (1139–92; auch: Lu Xiangshan 陸象山) rückte der Gelehrte deshalb das menschliche “Herz” 心 (*xin*) in den Fokus seines Denkens und verwies auf die Vollkommenheit des darin enthaltenen moralischen “Prinzips”.

Wang geht in seiner Wissenstheorie von zwei Annahmen aus: Erstens verfügt der Mensch in seinem “Herzen” über ein angeborenes “gutes Wissen” 良知 (*liangzhi*), das sich vom Erfahrungswissen unterscheidet: “Gutes Wissen“ (*liangzhi*) begründet sich nicht auf das Sehen und Hören und doch sind Sehen und Hören Anwendungen des Guten Wissens. Gutes Wissen wird nicht durch Sehen und Hören aufgehalten, noch ist das gute Wissen vom Sehen und Hören getrennt.”<sup>161</sup> Wang definiert das “gute Wissen” weiterhin als “Substanz der Gedanken” 意之体 (*yi zhi ti*).<sup>162</sup> Zweitens entstehen die Gegenstände der Außenwelt erst im menschlichen “Herzen”: “Alle Prinzipien sind [im Herzen] enthalten und alle Ereignisse entstehen [in ihm]. Es gibt kein Prinzip außerhalb des Herzens und es gibt kein Ereignis außerhalb des Herzens.”<sup>163</sup> Und gegen die Erkenntnismethode des Zhu Xi gerichtet argumentiert Wang: “Die Prinzipien der Dinge existieren nicht außerhalb unseres Herzens. Wer nach den Dingen außerhalb des eigenen Herzens sucht, der wird dort keine finden.”<sup>164</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Grundannahmen interpretiert Wang das *Große Studium*, wobei er die Edition und Kommentierung des Zhu Xi ablehnt und in seiner Schrift “[Zum] alten Buch des *Großen Lernens* mit Nebenkomentaren” 大學古本旁注 (*Daxue guben pangzhu*) eine Rückorientierung am Originaltext fordert. Ihm zufolge ist mit dem “Heran-gehen an die Dinge” gemeint, falsche Handlungsimpulse des “Herzens” bzw. der “Gedanken”, wie z. B. Selbstinteressen oder Begierden, zu korrigieren. So gelangt Wang zu einer Interpretation des Schriftzeichens 格 (*ge*), die erheblich von jener des Zhu Xi abweicht: “Es bedeutet, das Falsche im Herzen zu verwerfen und das Richtige der ursprünglichen Substanz [des Herzens] zu bewahren. Wenn es einen Gedanken gibt, dann muss das Falsche verworfen und das Richtige bewahrt werden. Überall und zu jeder Zeit muss das Himmlische Prinzip (*tianli*) bewahrt werden. Das ist die Ergründung des Prinzips (*qiongli*).”<sup>165</sup> Schließlich wird die direkte Verwirklichung des “Guten Wissens” in der moralischen Handlungspraxis

---

161 *Chuanxi lu*, Nr. 168, SBBY 2: 24a4–5. Vgl. CHAN (1) 150.

162 *Chuanxi lu*, Nr. 137, SBBY 2: 6b5–7. Vgl. CHAN (1) 104.

163 *Chuanxi lu*, Nr. 32, SBBY 1: 11b2. Vgl. CHAN (1) 32.

164 *Chuanxi lu*, Nr. 133, SBBY 2: 2b12–3a2. Vgl. CHAN (1) 94.

165 *Chuanxi lu*, Nr. 7, SBBY 1: 5a2–3. Vgl. CHAN (1) 15.

erzielt, die Wang als “Vereinheitlichung von Wissen und Handeln” 知行合一 (*zhixing heyi*) beschreibt.<sup>166</sup>

---

166 *Chuanxi lu*, Nr. 5, SBBY 1: 3b4–5. Vgl. CHAN (1) 10.

### III. Begriffsanalyse

#### 1. Voraussetzungen

##### 1.1 Das methodische Postulat

Das methodische Postulat seiner Politiklehre fasst Sokō wie folgt zusammen:

Ich betrachte den Herzog von Zhou und Meister Kong als [meine] Lehrmeister (*shi*) und nicht die verschiedenen Konfuzianer (*shoju*) der Han-, Tang-, Song- oder Ming[-Zeit]. Beim Studium (*gaku*) richte ich meinen Willen auf die Lehren der Weisen (*seikyō*), nicht aber auf die davon abweichenden [Auffassungen] (*itan*).<sup>1</sup>

Folglich unterscheidet er zwischen den “Lehren der Weisen” 聖教 (*seikyō*) und den sogenannten “abweichenden [Auffassungen]” 異端 (*itan*). Ersteren weist er als Hauptvertreter den Herzog von Zhou und Konfuzius zu; letztere assoziiert er mit Positionen der konfuzianischen Überlieferung zwischen der Han- und Ming-Zeit. Eine solche Zuweisung legt nahe, dass Sokō von einem eindeutigen Schema ausgeht. So überrascht es, dass sich weder in den *Belehrungen des Yamaga* noch in anderen Schriften derselben Werkperiode Aussagen dazu finden, welche historische bzw. ideengeschichtliche Bedeutung er dem Herzog von Zhou oder Konfuzius zuschreibt.<sup>2</sup> Im Fall der “abweichenden Auffassungen” stellt sich die Situation anders dar: Hierzu finden sich Sokōs Standpunkte in den *Belehrungen des Yamaga* gut dokumentiert. Daran zeigt sich, dass die negative Abgrenzung der eigenen Lehre ein Argumentationsziel Sokōs bestimmt.<sup>3</sup> Seine Zurückweisung des Konfuzianismus

- 
- 1 Siehe SY, Bd. 1, YZ 11: 34; NST 32: 9 bzw. 340: 予者師周公孔子, 不師漢唐宋明之諸儒, 學志聖教而不志異端 (*Yo wa Shūkō Kōshi wo shi to shite, Kan Tō Sō Min no shoju wo shi to sezu*). Vgl. LEINSS 1989: 15; TUCKER 1995: 31. In den *Pinseleien aus dem Exil* findet sich dasselbe Postulat in variiert Form: “Weil ich zu Beginn der Kanbun[-Zeit] die Schwächen in den Schriften der Gelehrten aus der Han-, Tang-, Song- und Ming[-Zeit] erkannte, schaute ich direkt in die Schriften des Herzogs von Zhou und des Konfuzius und nahm diese als mein Vorbild (*tehon*).” 寛文之初, 我等存候は, 漢唐宋明之學者之書を見候故, 合点不參候哉, 直に周公孔子之書を見申候て, 是を手本に仕候て (*Kanbun no hajime, warera sonji sōrō wa, kan, tō, sō, min no gakusha no sho wo misōrō yue, gatten mairazu sōrōya, tadachini Shūkō, Kōshi no sho wo mimōshi sōrōraite, kore wo tehon ni tsukae sōrōite*). Siehe HZ, NST 32: 335. UENAKA 1977: 150.
  - 2 Diese methodische Ambivalenz lässt sich etwa mit der Systematik des “WEGs der vormaligen Könige” 先王之道 (*sennō no michi*) bei Ogyū Sorai kontrastieren.
  - 3 Im Folgenden werden Sokōs Kritikpunkte an den “abweichenden Auffassungen” rekonstruiert, um Hinweise auf den konzeptionellen Rahmen von der Begriffsbildung zu ge-

seit der Han-Zeit begründet er mit dessen Beeinflussung durch Buddhismus und Daoismus.<sup>4</sup> Folglich hätten sich Konfuzianer der Han- und Jin-Zeit bei ihrer Exegese des klassischen Schriftenkanons an Ideen des Daoismus orientiert, jene der Tang- und Song-Zeit wiederum am Chan-Buddhismus.<sup>5</sup> Namentlich stellt Sokō allein die Neokonfuzianer Liu Jiuyuan 陸九淵 (auch: Xiangshan 象山; 1139–93) für die Song-Zeit und Wang Shouren 王守仁 (auch: Yangming 陽明; 1472–1528) für die Ming-Zeit heraus, die in besonders starker Weise buddhistisches Gedankengut aufgenommen hätten.<sup>6</sup> Sokōs Verwendung des Begriffs “abweichende Auffassungen”, der für die Kritik sowohl an nichtkonfuzianischen Lehren (hauptsächlich Buddhismus und Daoismus) als auch an Entwicklungen innerhalb der konfuzianischen Überlieferung selbst verwendet wird, lässt vermuten, dass der Gelehrte mit Diskursen im Rahmen des Ming-zeitlichen Konfuzianismus vertraut war.<sup>7</sup> Einen Hinweis gibt etwa seine Bewertung der historischen Bedeutung des Zhu Xi: Diesem hält er zugute, die Beeinflussung der konfuzianischen Überlieferung durch den Buddhismus problematisiert zu haben. Da er sich jedoch an den frühen Vertretern der neokonfuzianischen Bewegung in der Song-Zeit orientiert habe – Sokō listet Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–73), Cheng Hao 程顥 (1032–85) und dessen jüngeren Bruder Yi 程頤 (1033–1107), Zhang Zai 張載 (1030–77) sowie Li Tong 李侗 (1093–1163) auf –, sei auch dieser letztlich unter den Einfluss des Chan-Buddhismus geraten.<sup>8</sup>

Sokōs Kritik am Daoismus bzw. an den Lehren von “Meister Lao” 老子 (*Laozi*) und “Meister Zhuang” 莊子 (*Zhuangzi*) bleibt konzeptionell unscharf

---

winnen. Die Definition der “Lehre der Weisen” wird hingegen zurückgestellt, da diese erst nach der Analyse des Wissens- und Handlungsbegriffs zufriedenstellend geleistet werden kann.

4 Sokō reflektiert auch über den Bedeutungswandel des Begriffs “abweichende Auffassungen” seit dessen Nennung in den *Erörterungen und Belehrungen* bei Konfuzius. Er merkt an, dass sich der Begriff zunächst auf Theorien innerhalb der konfuzianischen Überlieferung bezog und erst ab der Han-Zeit auf Buddhismus und Daoismus angewandt wurde. Vgl. YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 86; NST 32: 231 bzw. 368.

5 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 88; NST 32: 232 bzw. 368.

6 Ebenda.

7 Okamoto weist auf eine abermalige Verschiebung des Bedeutungsrahmen in der späten Ming-Zeit hin, sodass mit den “abweichenden Auffassungen” sowohl die Position der neokonfuzianischen Lehre des Wang Shouren als auch das Christentum bezeichnet wurden. Siehe OKAMOTO 1981: 64, 68. Als repräsentativ für diese neue Begriffsverwendung in der späten Ming-Zeit kann die Kritik des Wang Fuzhi 王夫之 (1619–92) an den Lehren des Wang Shouren angeführt werden.

8 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 88; NST 32: 232 bzw. 368.

– ein Umstand, der vor dem Hintergrund des Frühwerks verwundert.<sup>9</sup> Sie beschränkt sich auf den Vorwurf, dass hinter dessen unnötig komplizierten Theorien nur eine Intention stehe, nämlich die Anleitung zu eigennützigem Handeln. Deshalb müsse dem Daoismus ein praktischer Nutzen für die Regierung abgesprochen werden. Letzteres gilt nach Sokō auch für den Buddhismus.<sup>10</sup> Hier argumentiert er weitergehend, dass dessen Lehren, da sie ihren Ursprung bei den “westlichen Barbaren” 西戎 (*seijū*) hätten, die Fundierung in der natürlichen Ordnung der “Mittleren Länder” 中国 (*chūgoku*) fehle und deshalb nur “einseitige Erklärungen” 偏説 (*hensetsu*) und “künstliches Wissen” 術知 (*jutsuchi*) anbieten könnten.<sup>11</sup> Darüber hinaus problematisiert Sokō den Einfluss des Buddhismus am Beispiel vier zentraler Konzepte des Neokonfuzianismus:

*Erstens* das anthropologische Konzept des “Wesens” bzw. der “[menschlichen] Natur” 性 (*xing/sei*) und des “Herzens” 心 (*xin/shin*). Der Einfluss des Buddhismus habe zur Folge, dass die Wesensschau zum zentralen Erkenntnisziel der neokonfuzianischen Lehren geworden sei.<sup>12</sup> Dieses veranschaulicht Sokō mit einem Hinweis auf die chan-buddhistischen Konzepte “direkter Zeig auf das menschliche Herz” 直指人心 (*jikishi ninshin*) und “Buddhawerdung durch Wesensschau” 見性成佛 (*kenshō jōbutsu*), die Eingang in Zhu Xis Hauptschrift *Die Belehrungen Meister Zhus* fanden.<sup>13</sup>

*Zweitens* das Wissenskonzept 知 (*zhi/chi, shiru*). Eine Konsequenz des buddhistischen Einflusses auf die Anthropologie des Neokonfuzianismus sei es, dass das menschliche Erkenntnisvermögen entwertet worden sei. Im Buddhismus werde dieses als ein Hindernis für die Wesensschau betrachtet und deshalb zum Gegenstand der Affektregulierung gemacht. Wenn dieses

9 Etwa in der Schrift “Abriss über die Kultivierung der [eigenen] Person und die praktische Anwendung [des ursprünglichen Herzens]” 修身受用抄 (*Shūshin jūyō shō*, 1648) hatte Sokō sich noch auf daoistische Konzepte für seine Kultivierungslehre gestützt. Seine weniger kritische Haltung gegenüber dem Daoismus äußert sich auch darin, dass er daoistische Schriften in das Lektürecurriculum aufnimmt, das er in den *Belehrungen des Yamaga* vorstellt. Vgl. YG, Bd. 35 (*Seigaku* 3), YZ 9: 274 ff.

10 Ebenda: 278.

11 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 87; NST 32: 231–32 bzw. 368.

12 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 88 ff.; NST 32: 233 bzw. 368 ff.

13 Beide Termini haben den Stellenwert von Slogans, die auf die chan-buddhistische Erleuchtungserfahrung und die Erkenntnis des “wahren Prinzips” 真理 (Sanskrit. *satya/zhenli/shinri*) bzw. die Buddhawerdung verweisen. Tatsächlich kann deren Verwendung in Zhu Xis *Belehrungen des Meister Zhu* belegt werden. Sokō behauptet, dass die Lehre des Zhu Xi wesentlich vom Chan-Buddhismus beeinflusst wurde. In der jüngeren sinologischen Forschung wird der Grad dieser Beeinflussung diskutiert. Vgl. ANGLE 2018.

den Menschen auszeichnende Vermögen jedoch unrealisiert bleibe, so argumentiert Sokō, werde der Mensch auf eine Stufe mit wilden Tieren gestellt.<sup>14</sup>

Drittens das sozialetische Konzept des “WEGs” 道 (*dao/dō, michi*). Der Einfluss des Buddhismus habe eine Relativierung von ethischen Sozialnormen bzw. der “[konstanten] menschlichen Beziehungen” 彝倫 (*irin*) nach sich gezogen, sodass diese nur als eine Funktion der menschlichen Natur interpretiert würden.<sup>15</sup> Sokō vertrat hingegen die Auffassung, dass moralische Prinzipien nur außerhalb der Person und im Kontext sozialer Beziehungen bestimmt werden könnten.<sup>16</sup> Die Gesetzmäßigkeit ethischer Sozialnormen sei demnach nicht aus der menschlichen Natur, sondern aus deren Einbettung in die umfassende kosmische Ordnung abzuleiten.<sup>17</sup> Die Relativierung ethischer Sozialnormen, die Sokō dem Buddhismus unterstellt, ist weiterhin der Grund dafür, warum er deren Soziallehren scharf verurteilt. Ein nicht ausgewiesenes Zitat, das sich in diesem Zusammenhang in den *Belehrungen des Yamaga* findet, legt die Vermutung nahe, dass der Gelehrte bei seiner Kritik die Positionen des Zen-Mönchen Suzuki Shōzan 鈴木正三 (1579–1655) im Sinne hatte.<sup>18</sup> Sollte diese Vermutung zutreffen, wäre dieses ein wichtiges Indiz dafür, dass Sokō seine praktische Politiklehre nicht allein gegenüber konfuzianischen, sondern auch zeitgenössischen Theoriealternativen aus dem Bereich der buddhistischen Gelehrsamkeit etablieren wollte.<sup>19</sup>

Viertens, das Konzept der “Lehre” 教 (*jiao/kyō, oshie*). Sokō problematisiert, dass die Lehren sowohl des Buddhismus als auch des Daoismus sich negativ auf die “menschlichen Empfindungen” 人情 (*ninjō*) auswirken würden. Dieses jedoch in jeweils entgegengesetzter Weise: Im Fall des Buddhismus würden natürliche Empfindungen so weit unterdrückt, dass der Mensch

---

14 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 90; NST 32: 233–34 bzw. 369.

15 Ebenda.

16 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 90; NST 32: 234 bzw. 369.

17 Ebenda.

18 Shōzans Soziallehre findet sich in der Schrift “[Praktische] Anwendung der Tugenden [erläutert für] die Zehntausend Völker” 万民徳用 (*Banmin tokuyō*, 1661) dargelegt. Vgl. *Banmin tokuyō*, SSDZ: 61 ff. Für das nicht ausgewiesene Zitat bei Sokō siehe YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 91; NST 32: 234 bzw. 369. Für eine Interpretation der politischen Motive hinter Shōzans Soziallehre vgl. OOMS 1985: 122–51.

19 Die ältere Forschung ging von der Annahme aus, dass der Buddhismus, abgesehen von seiner institutionellen Verwendung durch die Tokugawa-Regenten, keine neuen Diskurse hervorgebracht habe. Stattdessen wurde die Frühe Neuzeit als eine Periode charakterisiert, die durch konfuzianisches Denken dominiert worden sei. Dieses Geschichtsbild ist in der jüngeren Forschung revidiert worden. Vgl. z.B. NISHIMURA 2018.

seine natürliche Soziabilität und sein Erkenntnisvermögen verliere.<sup>20</sup> Dagegen motiviere der Daoismus zu ungezwungenem Gefühlsausdruck und Handeln, mit dem Ziel, die Unsterblichkeit zu erlangen.<sup>21</sup> Beiden Lehren sei derweil gemein, dass sie letztlich auf den Eigennutz des Einzelnen abzielten und deshalb jedweden öffentlichen Charakter vermissen ließen.<sup>22</sup> Die “Lehren der Weisen” stellen für Sokō, vereinfacht zusammengefasst, das genaue Gegenteil zu all den Fehlern der “abweichenden Auffassungen” dar: Als ihr wichtigstes Merkmal versteht er ihren öffentlichen Charakter, der sich aus der Allgemeingültigkeit ihrer Normen für das gesamte “Reich” 天下 (*tenka*) ableitet.<sup>23</sup> Aufgrund dieser Grundstruktur hätten, so argumentiert Sokō, die “Weisen” des chinesischen Altertums einen Anlass gehabt, “andere Gesetze/Methoden” 別法 (*beppō*) einzuführen.<sup>24</sup> Dieses entspricht einer erneuten Kritik an der Rezeption des Buddhismus und Daoismus im Rahmen der späteren konfuzianischen Überlieferung.

Das methodische Postulat, von dem Sokō in seiner Politiklehre ausgeht, gibt zwei wichtige Hinweise auf die Voraussetzungen seiner Begriffsbildung: *Erstens*, die Unterscheidung zwischen den “Lehren der Weisen” und den “abweichenden Auffassungen” lässt erkennen, dass Sokō mit den Diskursen des Ming-zeitlichen Neokonfuzianismus vertraut war. Dieser Umstand überrascht nicht, da die Rezeption des Neokonfuzianismus in der frühen Tokugawa-Zeit hauptsächlich vor dem Hintergrund der Rezeption Ming-zeitlicher Quellen erfolgte, wie sich etwa an den Positionen Razans feststellen lässt.<sup>25</sup> Auch Sokōs Verwendung des Begriffs “abweichende Auffassungen” muss in diesem Kontext gesehen werden, die neben Buddhismus und Daoismus auch die neokonfuzianischen Strömungen bis hin zu den Vertretern der Schule des Wang Shouren kritisiert. Vermutlich ließ sich Sokō bei seinem Versuch, eine neue Konzeption politischer Gelehrsamkeit unter

---

20 Ebenda: 93; 236 bzw. 369.

21 Ebenda.

22 Ebenda.

23 Ebenda.

24 Der Gelehrte nennt in diesem Zusammenhang Fuxi 伏羲, Shennong 神農 (der “göttliche Landmann”), Huang Di 黃帝 (der “gelbe Kaiser”), Yao 堯, Shun 舜, König Yu 禹, König Tang 湯, König Wen 文, König Wu 武, den Herzog von Zhou und Konfuzius.

25 Im Unterschied zu seinem Lehrer, Fujiwara Seika, orientierte sich Razan stärker an den Lehren des Zhu Xi. Die Forschung hat jedoch gezeigt, dass sein Verständnis stark von Ming-zeitlichen Interpretationen der Überlieferungstradition beeinflusst war, wie sich z. B. an seiner Aufmerksamkeit für das Konzept der “Materie[-Energie]” 氣 (*qi/ki*) zeigt. Vgl. BOOT 2013.



Verwendung konfuzianischer Begriffsbestände zu formulieren, von der relativen Offenheit der Diskurse über die konfuzianische Überlieferungsstruktur in der späten Ming-Zeit wie zu Beginn der Tokugawa-Zeit beeinflussen. Zweitens, in der Rezeption chan-buddhistischer Konzepte der Introspektion im Rahmen des Song- und Ming-zeitlichen Neokonfuzianismus erkennt Sokō die Gefahr einer Entwertung sozialer und ethischer Normen. Das kennzeichnet sein zentrales Problembewusstsein in Bezug auf das Wissen, nämlich die Rolle des menschlichen Erkenntnisvermögens als Voraussetzung für die Ermittlung allgemeingültiger bzw. öffentlicher Normen.

## 1.2 Gesellschaftliche Ordnungsvorstellung

Im Zentrum der gesellschaftlichen Ordnungsvorstellung Sokōs steht die Kategorie der “Aufgaben/Pflichten” 職分 (*shokubun*; wörtl. “Anteil [der zu erfüllenden] Aufgaben/Pflichten”).<sup>26</sup> Bereits sein militärwissenschaftliches Frühwerk problematisierte den “Anteil” 分 (*bun*) der Krieger in Relation zu den übrigen gesellschaftlichen Statusgruppen, die Sokō entsprechend der konfuzianischen Tradition als “Bauern” 農 (*nō*), “Handwerker” 工 (*kō*) und “Händler” 商 (*shō*) identifiziert.<sup>27</sup> In keiner seiner Schriften rückt die Kategorie jedoch so stark in den Fokus der Diskussion wie in den *Belehrungen des Yamaga*. Hier erörtert Sokō die “Aufgaben/Pflichten” des “Fähigen” 士

---

26 Von einem “Anteil der Aufgaben/Pflichten” wird bereits in Quellen des chinesischen Altertums mit Bezug auf die Rang- und Ämterordnung einer Regierung gesprochen. Denselben semantischen Feld sind Wörter wie “Pflichten eines Hauses” 家職 (*kashoku*), “Arbeit” 家職 (*kashoku*) etc. zuzuordnen. Zur Rezeption der Kategorie in der Tokugawa-Zeit vgl. HIRAISHI 1991. Ein besonderes Merkmal des etwa ab der Kanei-Zeit einsetzenden gelehrten Diskurses ist, dass allen gesellschaftlichen Akteuren “Aufgaben/Pflichten” zugeordnet werden. In diesem Sinne verbindet sich mit der Verwendung dieser Kategorie eine egalisierende Bedeutungskomponente. SAKUMA 2007 unterscheidet einen ideologischen Diskurs über die “Aufgaben/Pflichten” unter den Eliten von einem Diskurs unter Angehörigen unterer Statusgruppen, wobei er Sokōs Ausführungen als Beispiel des ersten deutet. Ferner untersucht KAWAGUCHI 1992 die Verwendung der Kategorie bei Sokō unter dem Gesichtspunkt des ökonomischen Denkens in der Tokugawa-Zeit. Der *locus classicus* für die konfuzianische Diskussion um die “Aufgaben/Pflichten” befindet sich im *Meister Xun*. Hier wird die ordnungsstiftende Funktion der Kategorie betont und mit der normativen Forderung an den Herrscher verbunden, seiner Verpflichtung zur Verteilung von Regierungsämtern nachzukommen. Vgl. *Xunzi* (*Wangba*), SSKT 5: 256 ff. Für eine Übersetzung vgl. KÖSTER 1967.

27 Vgl. *Bukyō shōgaku*, YZ 1: 477–97 bzw. 499–512. Die jüngere Forschung ist sich einig, dass diesem Schema in der Tokugawa-Zeit zu keinem Zeitpunkt eine soziale Realität entsprochen hat. Vgl. z.B. EHLERS 2018 (“Introduction”).

(*shi*), einem Personenideal für die Kriegereliten.<sup>28</sup> Die Hauptargumente lassen sich wie folgt zusammenfassen: (1) Jeder gesellschaftlichen Statusgruppe kommt von Natur aus eine spezifische Funktion zu, um ihren notwendigen Beitrag zum Gemeinnutzen des “Reiches” beizusteuern. Ein Vorbild ist die Natur, in der es keine nutzlosen Lebewesen gibt, sondern alle in der ihrer Art entsprechenden Weise ihr Überleben sichern. (2) Krieger realisieren die sich aus ihrer Standeszugehörigkeit ableitende Bestimmung durch pflichtbewusstes Dienen der Obrigkeit. Ihre Hauptaufgabe besteht in der Sicherung der sittlichen Ordnung der Gesellschaft. Diese fällt ihnen zu, weil sie im Unterschied zu den übrigen Statusgruppen in keine wirtschaftlich-produzierende Tätigkeit involviert sind und deshalb über die notwendigen Zeitressourcen verfügen. (3) Voraussetzung für die Ausführung ihrer standesgemäßen “Aufgaben/Pflichten” ist die Aneignung spezieller Verhaltens- und Wissensdispositionen. Sokō unterscheidet dabei zwischen “zivilen/literarischen” 文 (*bun*) und “militärischen” 武 (*bu*) Dispositionen: Erstere bestehen in Tugenden, welche die fünf ethisch-sozialen Grundbeziehungen zwischen “Fürst [und] Gefolgsmann” 君臣 (*kunshin*), “Freunden/Vertrauten” 朋友 (*hōyū*), “Vater [und] Sohn” 父子 (*fushi*), “[älteren und jüngeren] Brüdern” 兄弟 (*kyōdai*) sowie “Ehemann [und] Ehefrau” 夫婦 (*fūfu*) regulieren.<sup>29</sup> Diese Dispositionen bezeichnet der Gelehrte auch als “WEG ziviler/literarischer [Tugenden]” 文道 (*bundō*).<sup>30</sup> Der zweite Bereich von Dispositionen umfasst die körperliche Aneignung der Waffenverwendung wie den Umgang mit “Schwert” 劍 (*ken*), “Lanze” 戟 (*geki, hoko*), “Bogen” 弓 (*yumi*) und “Pferd” 馬 (*uma*).<sup>31</sup> Diese Dispositionen bezeichnet Sokō auch als “militärische Vorkehrungen” 武備 (*bubi*).<sup>32</sup> Eine seiner Hauptintentionen besteht darin, die Krieger davor zu warnen, die Ausbildung militärischer Dispositionen zu vernachlässigen. Dieses verbindet sich mit einer Kritik an

---

28 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 9–161; NST 32: 30–174. Sokōs Ausführungen über die Selbstkultivierung des “Fähigen” ist in der Forschung besonders unter dem Gesichtspunkt des *bushidō* große Aufmerksamkeit geschenkt worden. Die Studien von MAEDA 1991 und NAKAJIMA 2019 sind beispielhaft für neuere Versuche in der Forschung, Sokōs Intentionen im zeitgenössischen Gesellschaftskontext zu verorten. Die umfangreichen Textteile, welche die “Gespräche über den Fähigen” 士談 (*shidan*) des Gelehrten dokumentieren, sind in der Forschung bislang unzureichend berücksichtigt worden. Vgl. YG, Bde. 22–32 (*Shidan* 1–11), YZ 7–8.

29 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 11; NST 32: 32.

30 Ebenda.

31 Ebenda.

32 Ebenda.

einem überhandnehmenden Einfluss konfuzianischer Bildung, die er in seiner Zeit beobachtet.

Der Frieden [in unserer] Welt währt schon viele Jahre und zunehmend führen die Krieger/Fähigen ihre Pflichten (*shokugyō*) [in einer nicht standesgemäßen Weise] aus. Das liegt daran, dass selbst die Gewillten nur an Barmherzigkeit und Liebe (*jihi*) denken und es wenige gibt, die sich zu einem wahren Kerl (*daijōbu*) ausbilden. Obwohl sie [über sich selbst] sagen, dass sie die Schriften (*bun*) umfangreich studiert und sich weitreichende Talente [angeeignet] haben sowie die WEG-Prinzipien für das Höchste [halten], kennen sie [den Gegenstand] militärischer Aufgaben (*bu no tsutome*) nicht und vernachlässigen aus diesem Grund schließlich ihre Pflichten. Literarische und militärische [Bildung] [verhalten sich zueinander wie] zwei Räder [an einem Wagen], weshalb man keines von beidem verwerfen darf. Weil die Pflichten (*shokubun*) [der Krieger] heutzutage [im Treffen] militärischer [Vorkehrungen] bestehen, verlieren sie ihre Stellung (*shoku*), wenn sie sich nicht entschieden um deren Ausführung (*gyō*) [bemühen]. Dennoch gibt es viele, welche die Gestalt der Mitmenschen (*jinsha no katachi*) studieren und nicht die Pflichterfüllung der Krieger für die Hauptsache halten.<sup>33</sup>

Als Vorbild präsentiert Sokō etwa Tokugawa Ieyasu, dessen Aufmerksamkeit für die standesgemäßen “Pflichten [des eigenen] Hauses” 家職 (*kashoku*) kombiniert mit den “Fähigkeiten” 器量 (*kiryō*) eines Generals den Grundstein für seine frühen militärischen Erfolge und den schnellen Aufstieg in den Rang eines “Landes[herrn]” 国持 (*kunimochi*) gelegt hätte.<sup>34</sup> Nicht nur die Aneignung der Waffenverwendung, auch die Waffenpflege ist nach Auffassung Sokōs für die standesgemäße Erfüllung der Pflichten be-

---

33 Siehe YG, Bd. 22 (*Shindan* 1), YZ 7: 164–65: 世承平に属する事年久しきを以て、士の職業事めづらしからぬことになりもて行きて、志あるの輩も唯だ慈愛の志を専らとし、大丈夫の仕立すくなきがゆゑに、文を博く学び廣才を云ひて道理を高くすと云へども、武のつとめ不知を以て、其の職業つひに怠るになれり。文武両輪にして、かたつかたも棄つべからざれども、今日の職分是れ武たれば、其の業を不必其の職を失ふになりぬべし。されば仁者の形はまなぶ人多くして、武士のつとめをば不専也 (*Yo shōhei ni zoku suru koto toshi hisashiki wo motte, bushi no shokugyō tsutomezarashikaranu koto ni narimote yukite, kokorozashi no hai mo tada jiai no kokorozashi wo moppara to shi, daijōbu no shitate sukunaki ga yueni, bun wo hirkou manabi kōsai wo iite dōri wo takaku su to iedomo, bu no tsutome shirazu wo motte, sono shokugyō tsuini okotaru nareri. Bun bu ryōrin ni shite, katatsukatamo sutsu bekarazaredomo, konnichi no shokubun kore bu tareba, sono gyō wo hissu to sezareba sono shiki wo ushinau ni narinubeshi. Sareba jinsha no katachi wa manabu hito ooku shite, bushi no tsutome wo ba mopparazu nari.*).

34 YG, Bd. 22 (*Shindan* 1), YZ 7: 167–68. Sokō merkt an, dass Ieyasu aufgrund seiner Meisterschaft im Umgang mit Pfeil und Bogen “in [ganz] Japan” 日本にて (*Nihon nite*) Anerkennung genossen habe.

deutsam. Er empfiehlt, dass die Kriegerhäuser dem Beispiel der Schulen der Teezeremonie folgen sollten, in denen jedes Gerät im jeweils eigenen Stil der Traditionspflege diene.<sup>35</sup> Schließlich stellt Sokō die Bedeutung der Kindererziehung heraus. Dass bereits Kinder in den standesgemäßen Pflichten geschult werden sollten, verdeutlicht er am Beispiel des Minamoto no Sanetomo 源実朝 (1192–1219), der laut einer Episode aus dem Kamakura-zeitlichen Geschichtswerk “Der Spiegel des Ostens” 東鏡 (*Azuma kagami*) bereits im Alter von zwölf Jahren und genau einen Tag nach Vollendung seiner Reifezeremonie mit Übungen in der Waffenverwendung begonnen haben soll.<sup>36</sup>

Das charakteristische Merkmal der Kategorie der “Aufgaben/Pflichten” bei Sokō ist deren normative Doppelfunktion. Diese wird zu einer wichtigen Voraussetzung für seine Konzeption des Wissens- und Handlungsbegriffs. Folglich wird von den sozialen Akteuren bzw. Statusgruppen einerseits gefordert, sich durch die Erfüllung ihrer jeweiligen Pflichten in das organische Gesellschaftsgefüge zu integrieren (*integrierende Funktion*). Somit stehen auch Wissen und Handeln in einer relationalen Beziehung zu diesem gesellschaftlichen Ganzen. Andererseits wird an die sozialen Akteure bzw. Statusgruppen der Anspruch gestellt, ausschließlich die ihnen zugeteilten gesellschaftlichen Pflichten zu erfüllen (*differenzierende Funktion*). Im Fall der Krieger verbindet sich jenes mit der Forderung, die dafür notwendigen spezifischen Wissen- und Verhaltensdispositionen auszubilden. Durch die Annahme der normativen Doppelfunktion der “Aufgaben/Pflichten” verbindet Sokō seinen Wissens- und Handlungsbegriff schließlich mit der Idee einer ordnungsstiftenden Praxis.

### 1.3 Verwaltungslehre

Eine Militärregierung muss in gleicher Weise militärische und zivile Institutionen umfassen, um eine stabile politische Ordnung gewährleisten zu können.<sup>37</sup> Das ist der Standpunkt, den Sokō bereits in seinen militärwissen-

---

35 YG, Bd. 22 (*Shindan* 1), YZ 7: 169. Der Vergleich ist aus kulturhistorischer Perspektive interessant, da sich zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, als Sokō die *Belehrungen des Yamaga* verfasste, die frühneuzeitlichen Teeschulen sich in ihrer Formierungsphase befanden. Man darf vermuten, dass die Vorstellung des Gelehrten von der Gestalt der Kriegerhäuser und ihrer gesellschaftlichen Rolle von diesen Prozessen beeinflusst wurde. Dass Sokō selbst einer Teeschule angehörte, kann jedoch nicht belegt werden.

36 YG, Bd. 22 (*Shindan* 1), YZ 7: 171.

37 Der *locus classicus* für den Topos der gegenseitigen Abhängigkeit von zivilen und militärischen Regierungsämtern ist eine Passage im *Shijing*, Bd. 47 (*Kongzi shijia*).

schaftlichen Frühschriften vertrat und in seinen späteren Hauptschriften zur Regierungslehre durch Hinzunahme neuer Argumente variierte. Im Zentrum der Diskussion im Rahmen der *Belehrungen des Yamaga* steht die funktionale Bestimmung “ziviler/literarischer” 文 (*wen/bun*) und “militärischer” 武 (*wu/bu*) Regierungsinstitutionen.<sup>38</sup> In erster Linie geht es Sokō darum, sein spezifisches Verständnis von der Aufgabe und Funktion militärischer Institutionen von einem herkömmlichen Verständnis zu unterscheiden.

Die militärischen [Institutionen] (*bu*) werden mit Sicherheit [zur Abwehr] von Feinden und Verbrechern eingerichtet. Wenn es zivile [Institutionen] (*bun*) gibt, dann gibt es [auch] militärische: das verhält sich genauso wie bei *yang* und *yin*. Zwar heißt es [im *Leitfaden der Dokumente*], dass [nach einer Schlacht] die Bogensehne gelöst und [Ochsen] und Pferde in die Wildnis des Pfirsichhains entlassen werden. Werden die Gesetze/Methoden (*hō*) des Militärs (*bu*) aber nicht errichtet, wird das Böse nicht korrigiert und gewarnt. Deshalb werden Generäle (*bushō*) ausgewählt und den Ministern (*saishō*) an die Seite gestellt. [Das Aufstellen] von zivilen und militärischen [Institutionen] zur Linken und Rechten schützt das Reich (*tenka wo shugo suru*): das gehört zu den guten Gesetzen/Methoden in Altertum und Gegenwart (*kokon no ryōhō*).<sup>39</sup>

Folglich besteht die Hauptfunktion militärischer Institutionen im Schutz der politischen und sittlichen Ordnung.<sup>40</sup> Eine “wahrhaftige militärische [Regierung]” まことの武 (*makoto no bu*) konstituierte sich deshalb in Maßnahmen zur “militärischen Vorkehrung” 武備 (*bubi*).<sup>41</sup> Als klassische Vorbilder verweist Sokō auf die Einrichtung der Militärämter unter Kaiser Yao und König Cheng – mit anderen Worten auf zwei Regierungen, die in den Klassikern gemeinhin mit stabilen und effektiv arbeitenden Bürokratien assoziiert

38 Der weite semantische Rahmen von *wen/bun* 文 umfasst Bedeutungen wie “Kultiviertheit”, “literarische Bildung”, “zivile Angelegenheiten” etc. In den *Riten der Zhou-Dynastie* wird von einem “Edelmann” die Schulung in zivilen/literarischen als auch in militärischen Bereichen gefordert (“Sechs Künste”).

39 YG, Bd. 3 (*Kundō* 3), YZ 4: 180: 武は必ず敵のため賊のために設くるにあらず、文あれば武あり、陽あれば陰あるに同じ。故に天下太平にして弓をゆぐるにし[牛]馬を桃林の野にはなすと云へども、武の法を不立ば悪を懲し物を戒むること不可叶なれば、武将を選んで宰相に相並べ、文武を左右として天下を守護すること、古今の良法也 (*Bu wa kanarazu teki no tame zoku no tame ni mōkuru ni arazu, bun areba bu ari, yō areba in aru ni onaji. Yueni tenka taihei ni shite yumi wo yuguro ni shi [gyū]ba wo tōrin no ya ni hanasu to ie domo, bu no hō wo tatezareba aku wo korashi mono wo imashimuru koto kanwawazareba, bushō wo erande saishō ni ainarebe, bunbu wo sayū to shite tenka wo shugo suru koto, kokon no ryōhō nari*).

40 Ebenda.

41 TD, Bd. 7 (*Chihei*), YZ 12: 465.

werden. Die Bedeutung von “militärischen Vorkehrungen” erläutert er wie folgt:

“Militärische Vorkehrungen” (*bubi*) bedeutet, noch bevor es die Menschen bemerken, Eventualitäten (*ki*) zu bedenken und Vorbereitungen (*mōke*) zu treffen. Bei den Vorbereitungen gibt es nichts, das unberücksichtigt bleibt oder den Ablauf [einer Angelegenheit] stören könnte. Bei der Durchführung ziviler Angelegenheiten (*bunji*) [heißt es] deshalb: “Militärische Vorkehrungen treffen und Ausnahmen kontrollieren”. Damit weicht man wiederum nicht vom WEG des un erreichbaren Himmels (*tenken*) und der uneinnehmbaren Erde (*chiken*) ab.<sup>42</sup>

In der militärwissenschaftlichen Frühschrift *Grundsätzliche Erörterung der Militärlehre* hatte Sokō bereits erklärt, dass “militärische Vorkehrungen” auf “Wachsamkeit und Vorsicht” 警戒 (*keikai*) begründet seien.<sup>43</sup> Hier wird der polizeiliche Charakter dieser Maßnahmen deutlich, die sich auf alle persönlichen, sozialen und politischen Lebensbereiche erstrecken.

Militärische Vorkehrungen (*bubi*) beruhen auf Wachsamkeit und Vorsicht (*keikai*). [Im Leitfaden der] *Wandlungen* findet die Göttliche Militärtugend (*jinbu*) Erwähnung und [im Leitfaden der] *Dokumente* finden die Zivil- und Militär[ämter] (*bunbu*) Erwähnung, und beide werden im Zusammenhang mit den Weisen (*seijin*) erörtert. Der Himmel bringt die Dinge hervor und die Arten von Tieren und Pflanzen sind von selbst mit Vorkehrungen zum Schutz ihres Lebens (*eisei no sonae*) [ausgestattet]. Wie recht trifft das nicht erst auf den Menschen zu! Wie recht trifft das nicht erst auf den Menschenherrscher (*jinkun*) zu!<sup>44</sup>

Eine direkte Verbindungslinie zwischen dieser Funktionsbeschreibung der militärischen Institutionen und dem Diskurs in den *Belehrungen des Yamaga*

---

42 Ebenda: 325: 武備とは、人のあらはれざる已前に其の機を察して其の設をなすを云ふ、其の設ある時は、事にのぞんでつまずくことあらず。故に文事行はるる時は設武備制非常、是れ天陰地陰の道更に離ることあらざる也 (*Bubi to wa, hi no arawazaru izen sono ki wo sasshite sono mōke wo nasu wo iu. Sono mōke aru toki wa, koto ni nozonde tsumazu koto arazu. Yueni bunji okonawaruru toki wa bubu wo mōke hijō wo sei su, kore tenken chiken no michi sarani hanaruru koto arazaru nari*).

43 In derselben Schrift erklärt der Gelehrte auch, dass mit Hilfe von “Wachsamkeit und Warnung” ein Gleichgewicht zwischen zivilen und militärischen Institutionen hergestellt werde. Vgl. BH, YZ 1: 523–24.

44 BH, Bd. 2 (*Shuyō*), YZ 1: 527 bzw. 552: 武備者、警戒之所因也、易神武書文武、聖人之所並論也、天之生物、雖動植之類、亦有衛生之備、況人乎、況仁君乎 (*Bubi wa keikai no yori tokoro nari. Eki no Jinbu, Sho no Bun Bu, seijin no narabi ni ron zuru tokoro nari. Ten no mono shō zuru, dō shoku no tagui to iedomo mata mizukara eisei no sonae ari. Iwanya hito wo ya, iwanya jinkun wo ya*).

über die gesellschaftliche Aufgabe des “Fähigen” wird erkennbar, nämlich sittliche Verstöße durch Vertreter unterer Statusgruppen in der hierarchischen Gesellschaftsordnung zu ahnden.<sup>45</sup>

Die Relation von militärischen und zivilen Regierungsinstitutionen thematisiert Sokō auch in seiner späteren Schrift *Tatsächliche Begebenheiten am Hof unseres Mittleren Landes* – ein Beleg für den kontinuierlichen Stellenwert, den dieses Problems in seinem Denken einnimmt. Dabei hat sich die Grundthese nicht verändert: “[Die Regierung] von Ländern und Häusern (*kokka*) wird gewöhnlich mit einer Kombination aus militärischen Vorkehrungen (*bubi*) und zivilen Lehren (*bunkyo*) betrieben”.<sup>46</sup> In keiner Weise widerspricht der Einsatz militärischer Regierungsmittel, so die unveränderte Überzeugung, dem “WEG des Weisen” 聖人之道 (*sejin no michi*).<sup>47</sup> Hinzugekommen ist jedoch eine neue Argumentationslinie: Sokō behauptet, militärische Regierungsinstitutionen seien im Vergleich zu China oder Korea im eigenen Land in überlegener Form ausgebildet.<sup>48</sup> Dabei setzt seine Erklärung im mythologischen Zeitalter an:

Bei den Weisen und Königen des Auslands (*gaikoku no seiō*) gab es bereits die Einrichtung ziviler und militärischer Institutionen zur Linken und zur Rechten. Wie sollte es da erst in [unserem] Mittleren Land (*chūgoku*; = Japan) sein, dessen Ursprung [in der Verwendung] eines mit Perlen besetzten Speers (*nehoko*) liegt sowie eines Schatzschwerts (*hōken*), mit dem die Himmelsgeister (*tenjin*) den Himmel beherrschten und es [anschließend] ihren Nachfahren übergaben.<sup>49</sup>

Sokō geht es hier nicht um den internationalen Vergleich. Stattdessen will er zeigen, dass (a) eine stabile Regierung nicht gleichbedeutend ist mit der Etablierung ziviler Regierungsinstitutionen und (b) in Japan militärische Institutionen seit alters dominiert haben. Ob es eine stabile Regierung gibt, sei nicht zivilen oder militärischen Institutionen inhärent, sondern abhängig vom “Menschen”.

---

45 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 11; NST 32: 32.

46 CJ (*Butoku*), YZ 13: 193 bzw. 352–53: 国家常以武備與文教並行 (*Kokka wa tsune ni bubi to bunkyō wo motte narabi okonawaru*).

47 Ebenda: 192 bzw. 352.

48 Ebenda: 193 bzw. 353.

49 CJ (*Butoku*), YZ 13: 193 bzw. 353: 外国之聖王, 未嘗不左右於文武, 況[ ]中国者, 所其興在瓊矛, 而[ ]天神以天征, 賜[ ]天孫以宝劍 (*Gaikoku no seiō imada katsute bun bu wo sayū ni sezunba arazu, iwanya [ ] chūgoku wa sono okoru tokoro ne hoko ni ari, shikō shite [ ] tenjin motte ten sei shite, [ ] tenson ni tamau ni hōken*). “Speer” und “Schwert” sind zwei der drei kaiserlichen Throninsignien.

Die militärische [Tugenden des Landes] der blühenden Mitte [*chūka*; = Japan] [erstrecken sich auf] die Weite der Vier Meere und erfüllen alle Winkel des Reiches, sodass man sie letztlich nicht [mit Worten] erklären kann. Die militärischen Tugenden [stützen sich auf] die Geister (*kami*); die zivilen/literarischen Lehren [stützen sich auf] die Weisen (*sei*). [Die militärischen Tugenden] schließen die wundersamen Funktionen von *Yin* und *Yang* sowie des Lebens und Sterbens mit ein; [die literarischen Lehren] fördern Mitmenschlichkeit (*jin*), Rechtschaffenheit (*gi*) und Wachstum. Mitmenschlichkeit und Rechtschaffenheit begründen sich auf den WEG des Menschen (*hito no michi*). Die einen wenden sie an und verlieren eine Schlacht; andere stützen sich auf sie und verlieren dadurch ihr Land. Daraus folgt, dass das Wesentliche dabei der Mensch ist. Mit [dem Einsatz von] Waffen (*hei*) verhält es sich gleicher Weise, denn Niederlage und Sieg, Leben und Sterben hängen allein vom Menschen ab und nicht davon, ob jemand Weiser (*seijin*) oder Tyrann (*rosha*) genannt wird.<sup>50</sup>

Mit “Menschen” meint Sokō hier die kontextuellen Bedingungen, welche den Erfolg einer bestimmten Regierungsweise bestimmen. Im Hintergrund steht eine Theorie, deren Ausarbeitung er sich in den *Knabenfragen im Exil* gewidmet hat. Hauptsächlich stützt er sich dabei auf das Konzept der Verteilung von “Wasser und Erde” 水土 (*suido*) mit dem der Unterschied zwischen Regierungsformen zu erklären sei.<sup>51</sup> Demnach bedingten geografische Gegebenheiten und die Verteilung natürlicher Ressourcen, dass sich die “Sitten” 風俗 (*fūzoku*) der Menschen und somit die “Anwendungsgesetze” 用法 (*yōhō*) in ihrer Praxis voneinander unterschieden. Daraus folge wiederum:

[...] der andere Hof (*ichō*; = China) hat die Regierungsweise des anderen Hofes (*ichō no sei*) und der unsrige Hof (*honchō*; = Japan) hat die Regierungsweise des unseren Hofes (*honchō no sei*). Und obwohl die Regularien (*sei*) des an-

50 CJ (*Butoku*), YZ 13: 193 bzw. 353: 故に[ ] 中華之武, 四海之廣宇内之區, 終不議之, 武之德惟神, 而文之教惟聖也。函陰陽生殺之機妙, 致仁義生成之化矣。夫仁義者, 人之道而或用之師敗或因国亡, 然乃其要在其人, 兵亦如此, 廢興存亡全在其人, 非有聖人霸者之名也 (Yueni [ ] *chūka no bu, shikai no hiroki, udai no machimachi naru, tsui ni gi subekarazu. Bu no toku kore kami ni shite, bun no oshie kore sei nari. In yō seisatsu no kimyō wo fukumi, jin gi seisei no ka wo itasu. Sore jin gi wa hito no michi ni shite, arui wa kore wo mochiite ikusa yabure, arui wa kore ni yorite kuni horobu. Shikaraba sunawachi sono yō wa sono hito ni ari. Hei mo mata kaku no gotoshi. Haikō sonbō mattaku sono hito ni arite, sejin hasha no na aru ni arazaru nari*).

51 Vgl. z. B. TD (*Chihei*), YZ 12: 326–27. Mit “Wasser” und “Erde” sind die geographischen Gegebenheiten und natürlichen Ressourcen einer Region gemeint. Auch bei Kumazawa Banzan findet das Konzept Beachtung, wie z. B. in der Abhandlung “Auflösungen [zu den Konzepten] Wasser und Erde” 水土解 (*Suido kai*), die sich in dessen Hauptschrift “Zusätzliche Schriften zur Ansammlung von Rechtschaffenheit” 集義外書 (*Shūgi gaisho*, 1679) findet.



deren Hofes gut sind, können viele davon an unserem Hof nicht angewendet werden.<sup>52</sup>

Auch im Zusammenhang der *Knabenfragen im Exil* gilt: Die Feststellung, dass die Regierungsweise des “anderen Hofes” nicht auf Japan übertragbar sei, dient Sokō dazu, die Angemessenheit militärischer Regierungsinstitutionen im eigenen Land herauszustellen. Auch Kumazawa Banzan griff auf das Konzept der Verteilung von “Wasser und Erde” zurück, um zu erklären, warum die Einführung des Konfuzianismus in Japan unter gegenwärtigen Umständen unmöglich sei.<sup>53</sup> Im Vergleich zeigen sich die unterschiedlichen Argumentationsziele: Sokō geht es bei der Diskussion um zivile und militärische Regierung darum, die Bedeutung militärischer Institutionen herauszustellen. Banzan strebt indes einen stärkeren Einfluss des Konfuzianismus bzw. ziviler Regierungslehren an.

Mit Sokōs Hauptargument, dass militärische Regierung in Japan durch natürliche Bedingungen begünstigt ist, verbindet sich eine weitere, die Regierung von Hofadel und Krieger betreffende Argumentation.<sup>54</sup> Sokōs Geschichtsbild zufolge konnten die Adelshäuser 公家 (*kuge*) im Altertum eine stabile Regierung stellen, da sie ihre Regierungspflichten erfüllten und auf die Hilfe von “Großkanzlern” 大臣 (*daijin*) vertrauten.<sup>55</sup> Zunehmend hätten sie Regierung und Ämterbestellung jedoch zugunsten der Erheiterung in den Künsten vernachlässigt, bis die Regierungsverantwortung unter der Führung des Minamoto no Yoritomo 源頼朝 (1147–99; reg. 1192–99) an die

---

52 TD, Bd. 5 (*Chihei*), YZ 12: 326: 異朝は異朝の政あり, 本朝は本朝の政あつて, 異朝の制よしといへども, 本朝には用いがたきこと多し (*Ichō wa ichō no sei ari, honchō wa honchō no sei atte, ichō no sei yoshi to iedomo, honchō ni wa mochiigataki koto ooshi*).

53 *Shūgi washo*, Bd. 11 (Abhandlung 4), NST 30: 223: “In welcher Form auch immer, die konfuzianische Gelehrsamkeit ist nur schwer mit den Gegebenheiten des Wassers und der Erde [= den regionalen Bedingungen] in diesem Land [= Japan] zu vereinen und kann in [unserer] Gegenwart nicht praktiziert werden.” いづれの儒学も此国の水土にあひがたく, 今の時に叶がたし (*Izure no jugaku mo kono kui no suido ni aigataku, ima no toki ni kanaigatashi*).

54 Diese historische Argumentationslinie tritt in den *Belehrungen des Yamaga* erstmals deutlich hervor und wird in den *Knabenfragen im Exil* weitergeführt. Die späteren Schriften *Begebenheiten am Hof unseres Mittleren Landes* und *Aufzeichnung der Begebenheiten in den Kriegerhäusern* schließen ebenfalls direkt an diese an.

55 TD, Bd. 5 (*Chihei*), YZ 12: 319 ff. Dem “Großkanzler” unterstanden im Heian-zeitlichen Ämterordnung die zivile und militärische Verwaltung – mit anderen Worten eine nach Sokōs Idealvorstellung strukturierte Institution. Für Sokōs Beschreibung dieses Amtes in *Tatsächliche Begebenheiten am Hof unseres Mittleren Landes* vgl. CJ (*Shinchi/Jinchi*), YZ 13: 103–104 bzw. 292.

Kriegerhäuser 武家 (*buke*) übergegangen sei.<sup>56</sup> Mit Ausnahme der Herrschaft des Kaiser Go Daigo 後醍醐 (1288–1339; reg. 1318–39), die ebenfalls an falscher Regierung und Amtspolitik gekrankt habe, hätten die Krieger schließlich das “Reich” dauerhaft an sich genommen.<sup>57</sup> Die Herrschaftslegitimität der Krieger, so will Sokō zeigen, beruht allein auf dem historischen Umstand, dass diese, im Unterschied zum Adel, nicht nur ihre Aufgabe als Regierende erfüllten, sondern auch die zeremoniellen Pflichten.<sup>58</sup>

Die Kriegerhäuser verpflichteten sich alle dem Prinzip, dem König zu dienen und den Hof zu ehren (*ō wo tsutome chōtei wo sō to su*), aber es gab weder einen König noch einen Hof, [welche der Bestimmung ihres Namens entsprochen hätten]. So kam es, dass die Verehrung der Geister der [kaiserlichen] Ahnen, des Bodens und der Feldfrüchte (*sōbyaku shashaku*) sowie die Zehntausend Funktionen des Regierens (*banki no tatematsuru*) insgesamt in [ihre] Hände überging.<sup>59</sup>

Die Zuschreibung einer Stellvertreterrolle an die Kriegerregierung ist ein Topos, dem sich auch andere zeitgenössische Gelehrte bedienten.<sup>60</sup> Um die unveränderte Gültigkeit dieser Herrschaftskonstruktion zu betonen, ergänzt Sokō, dass Tokugawa Ieyasu die Absicht gehabt habe, die Regierungsverantwortung an den Adel zurückzugeben. Da der Einfluss des Adels jedoch schon zu lange geschwunden sei, habe dieser eine Umkehrung zur Herrschaftskonstellation des Altertums für unmöglich gehalten.<sup>61</sup>

Das Verhältnis zwischen Hofadel und Kriegern thematisiert Sokō unter einem weiteren Gesichtspunkt. Erneut historisch argumentierend, zeigt er, dass die Stabilität einer Kriegerregierung davon abhängt, ob diese die “Verfahrensweisen und Gesetze/Methoden des Shōgun-Hauses” 将軍家の式法

56 TD, Bd. 5 (*Chihei*), YZ 12: 320.

57 Ebenda.

58 Dieses Argument steht nicht im Widerspruch zu Sokōs Hauptargument, dass die militärische Regierungsform für Japan die angemessene sei.

59 TD, Bd. 5 (*Chihei*), YZ 12: 320: されば武家何れも勤王宗朝廷といへども、王王たらず、朝廷朝廷たらざるゆゑ、宗廟社稷の神も悉く武家より是れを祭祀し、万機の政ともに武家これを奉行するに至れる也 (*Sareba buke izuremo ō wo tsutome chōtei wo shō to su to iedomo, ō ō tarazu, chōtei tarazaru yue, sōbyō shashaku no kami mo kotogotoku buke yori kore wo saishi shi, banki no matsurigoto tomoni buke kore wo hōkō suru ni itareru nari*).

60 Z. B. bei dem konfuzianischen Gelehrten Arai Hakuseki (1657–1725). Vgl. NAKAI 1988: 183 ff.

61 Ebenda.

(*shōgunke no shikihō*) bewahrt oder sich institutionell dem Hof annähert.<sup>62</sup> Im Mittelpunkt steht eine kritische Erörterung der Generäle Taira no Kiyomori 平清盛 (1118–81), Minamoto no Yoritomo, Ashikaga Takauji 足利尊氏 (1305–58), Oda Nobunaga 織田信長 (1534–82) und Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1537–98).<sup>63</sup> Sokō bewertet deren politisches Handeln danach, welche Stellung diese jeweils zum Hof einnahmen und ob sie ihrer Regierungspflicht nachkamen. Entsprechend negativ fallen die Urteile im Fall von Taira no Kiyomori und dem Taira-Clan, Ashikaga Takauji und den nachfolgenden Shōgunen desselben Clans, Nobunaga und Hideyoshi, aus.<sup>64</sup> Besonders wirft Sokō diesen vor, die Nähe zum Hofadel gesucht zu haben, um sich dessen Ämter und Ränge anzueignen.<sup>65</sup> Aus einer solchen institutionellen Vermischung folge einerseits die Aushöhlung des höfischen Ämter- und Rangsystem sowie andererseits der Verlust eigenständiger militärischer Institutionen.

Die Generäle unterwarfen das Reich, errichteten einen langwährenden Frieden in der Welt und legten die Verantwortung dafür in die Hände ihrer Nachkommen. [Für letztere] war der Aufstieg in den Ämtern und Rängen [des Hofes] sehr einfach, und ohne, dass sie über Tugendhaftigkeit und [Wissen über] den WEG verfügt hätten, rühmten sie sich ihrer Ämter und Ränge. Das wurde zur Ursache dafür, dass die zivilen [Institutionen] (*bun*) zwangsläufig mit Schmutz behaftet waren und [das korrekte Verständnis] militärischer [Institutionen] (*bu*) verlorenging. [Vor dem Hintergrund dieser historischen Entwicklungen] müssen die nachfolgenden Generationen daher überaus große Acht geben.<sup>66</sup>

Diesen Negativbeispielen stellt Sokō die positive Beurteilung Yoritomos entgegen. Denn dieser habe die institutionelle Eigenständigkeit gegenüber dem Hof bewahrt, indem er (a) seinen Regierungssitz in großer Entfernung zum Hof in Kamakura errichtete, (b) eine Beförderung am Hof ablehnte und

62 YG, Bd.12 (*Kundō*), YZ 5: 407 ff.

63 Mit kleineren Variationen dient diese Reihung von Generälen Sokō auch an anderen Stellen seines Werkes als Argumentationsfolie. Vgl. TD, Bd. 5 (*Chihei*), YZ 12: 321 ff.

64 YG, Bd.12 (*Kundō* 12), YZ 5: 407–409.

65 Im Fall von Nobunaga kritisiert Sokō, dass dieser keinen Sinn für Regierung gehabt habe. Dessen Stellung zum Hof thematisiert er nicht.

66 YG, Bd. 12 (*Kundō* 12), YZ 5: 410: 武將天下を御して世久しく承平にして子孫永久に及ぶにまかせて、官位の昇進甚だ軽薄にして、徳なく道なくして頻りに官位を高くす。これに因りて自然に文に泥んで武を失ふはまのあたりのことなれば、後世甚だ可愼也 (*Bushō tenka wo gyo shite yo hisashiku shōhei ni shite shison eikyū ni oyobu ni makasete, kan'i no shōshin hanahada keihaku ni shite, toku naku michi naku shite shikirini kan'i wo takaku su. Kore ni yorite shizen ni bun ni nazunde bu wo ushinau wa manoatari no koto nareba, kōsei hanahada tsutsuhimu beki nari*).

(c) eigenständige Regeln für das Amt des Shōgun bestimmte.<sup>67</sup> In der Zeit Yoritomos seien folglich die Pflichten der Kriegerhäuser gewissenhaft wahrgenommen worden.<sup>68</sup> Eine positivere Einschätzung wird nur noch Ieyasu zuteil. Dabei fällt nicht nur ins Gewicht, dass dieser sich am Beispiel Yoritomos orientiert und seinen Regierungssitz ebenfalls in großer Entfernung zum Hof in Kyōto errichtet habe.<sup>69</sup> Vielmehr betont Sokō, dass Ieyasu sich zuallererst auf seine Amtspflichten als “Barbaren Unterwerfender Großfeldherr” 征夷大將軍 (*sei'i taishōgun*) konzentriert habe. Mit seiner ausdrücklichen Verpflichtung, dem Hof als Schutzmacht zu dienen und die Regierungsgeschäfte auszuführen, seien “Riten und Rechtschaffenheit eines Shōguns” 公方の礼儀 (*kubō no reigi*) erstmals vollständig realisiert worden.<sup>70</sup>

Der normative Anspruch, der sich aus Sokōs historischer Argumentation für die Gegenwart bezüglich der notwendigen Kombination ziviler und militärischer Regierungsinstitutionen ableitet, ist augenscheinlich. Es finden sich weitere Aussagen des Gelehrten, die ein kritisches Licht auf die Ausrichtung der zeitgenössischen Regierung werfen. In den *Belehrungen des Yamaga* warnt er die Obrigkeit der Kriegerschaft etwa davor, sich der spezifisch militärischen Politiktradition des eigenen Landes zu vergewissern und sich nicht einseitig auf zivile Institutionen zu stützen.

Auch Generäle, welche die zivile Regierung fördern, müssen zuerst ihre militärische Autorität für alle Ewigkeit sichern und dürfen Angelegenheiten nicht einseitig behandeln. Wer die Sitten [unseres] Hofes (*honchō no fūgi*) nicht genauestens erkundet, dessen täglichen Regierungs- und Verwaltungsgeschäfte werden gewiss fehlerhaft sein. Deshalb muss sich ein Menschenherrscher (*jinkun*) in hohem Maße um die Ergründung deren Ursprungs widmen.<sup>71</sup>

In den *Knabenfragen im Exil* bringt der Gelehrte seine Sorge zum Ausdruck, dass in Zukunft und bei anhaltenden Friedenszeiten militärische “Riten” zu-

67 YG, Bd.12 (*Kundō* 12), YZ 5: 408.

68 Ebenda.

69 TD, Bd. 5 (*Chihei*), YZ 12: 322.

70 Ebenda.

71 YG, Bd. 12 (*Kundō* 12), YZ 5: 406: 武将は又文を盛にしてはじめて其の武威永久に可及、事物ともにかたつかたなるものなきを以て也。本朝の風儀を不詳しては、今日の政務必ずたがうべき事なれば、尤も君其の淵源を究理するにあるべき也 (*Bushō wa mata bun wo sakan ni shite hajimete sono bui eikyū ni oyobu beshi, jibutsu tomo ni katatsukatanaru mono naki wo motte nari. Honchō fūgi wo tsumabirakazu shite wa, konnichi no seimu kanarazu tagaubeki koto nareba, mottomo kimi sono engen wo kyūri suru ni arubeki nari*).

nehmend vernachlässigt würden.<sup>72</sup> Zwar entspreche es dem Lauf der Geschichte, dass auf eine mit militärischen Mitteln herbeigeführte Reichsgründung, wie sie der Beginn der Herrschaft der Tokugawa markiert, notwendig die Ausdehnung ziviler Institutionen folge – Sokō nimmt hier Anleihen bei dem Geschichtsbild, das in den “Aufzeichnungen des Historiographen” 史記 (*Shiji/Shiki*)<sup>73</sup> gezeichnet wird –, jedoch müsse über deren “[äußerliche] Erscheinung [und innere] Qualität” 文質 (*bunshitsu*)<sup>74</sup> sowie deren Angemessenheit unter den gegebenen historischen Bedingungen reflektiert werden. Auch diese Positionierung Sokōs kann als unverblünte Kritik an der Orientierung zeitgenössischer Regierender aufgefasst werden.

Unter dem Gesichtspunkt der Konzeption des Wissens- und Handlungsbegriffs bei Sokō erscheint die Diskussion in zweierlei Hinsicht bedeutsam: Zum einen folgt aus seinem Hauptanliegen, die Funktion militärischer Institutionen im Rahmen eines gewandelten gesellschaftlichen und politischen Kontextes zu deuten, dass die Gegenstände militärischen Wissens und dessen praktischen Anwendungsfelder eine Neu- bzw. Umdeutung erfahren. Zum anderen bleibt der neue Typ militärischen Wissens- und Handelns, für den Sokō argumentiert, immer auf einen zivilen Wissens- und Handlungstyp bezogen. Da Sokō letzteren als Einflussbereich konfuzianischer Gelehrsamkeit versteht, ergibt sich aus der Differenzierung der Wissens- und Handlungstypen ein kritisches Moment der Begriffsbildung.

## 2. Wissensbegriff

### 2.1 Weisenideal

Sokō greift das konfuzianische Konzept der “Weisen” 聖人 (*shengren/seijin*)<sup>75</sup> auf und legt seine Konzeption eines idealen Wissens- und Hand-

72 TD, Bd. 7 (*Chihei*), YZ 12: 465–66.

73 Dieses Geschichtsbild ist durch den fortlaufenden Auf- und Abstieg von Dynastien charakterisiert. Durch seine Bezugnahme impliziert Sokō folglich die Möglichkeit eines Machtverlustes der Tokugawa, falls deren Regierung kein institutionelles Gleichgewicht zwischen herstellen sollte.

74 Ausdruck aus den *Erörterungen und Belehrungen*. Vgl. *Lunyu* 6.18, SJ: 89. Vgl. LEGGE (1) 190; WILHELM (1) 77; SLINGERLAND 59.

75 In den ältesten Teilen des konfuzianischen Schriftenkanons, wie dem *Leitfaden der Lieder* oder dem *Leitfaden der Dokumente*, wird mit dem Schriftzeichen 聖 (*sheng*) in einem allgemeinen Sinne das Einsichtsvermögen des Menschen beschrieben. Konfuzius interpretiert den Begriff “Weiser” als Herrscherideal, das sich in den Regierungen der legendären Könige des Altertums (z. B. Yao 堯 oder Shun 舜) realisiert habe. Deren

lungstyps dar. Im Zentrum der Erörterung steht die Kritik an populären Vorstellungen bezüglich des Erscheinungsbilds eines Weisen.

Sokō begreift die “Weisen” als historische Rollenmodelle. Dazu gehören für ihn an erster Stelle der legendäre Herrscher Shun, der Herzog von Zhou und Konfuzius.<sup>76</sup> Diese fasst er als normative Vorbilder 師範 (*shihan*) für die Nachwelt auf. Mit diesem historisierenden Verständnis des Konzepts der “Weisen” definiert Sokō einen Standard, an dem sich zeitgenössische Regierende mit ihrem Handeln orientieren sollen. Damit ist nicht prinzipiell ausgeschlossen, dass in der Geschichte erneut “Weise” in Erscheinung treten – nach dem Geschichtsverständnis des Gelehrten kommt Tokugawa Ieyasu diesem Ideal wohl am nächsten –, aber die “Weisen” werden nicht als durch Transformation der eigenen moralischen Dispositionen zu erreichendes Kultivierungsziel postuliert, wie bei Vertretern des Neokonfuzianismus.<sup>77</sup>

Als Orientierung für seine Definition dient Sokō das Bild des kosmischen Weisen, wie es im *Mitte und Maß* anzutreffen ist.<sup>78</sup> Folglich zeichneten sich die “Weisen” durch Einsicht in die normative Ordnung des Kosmos aus. Sie waren in der Lage, ihre Handlungspraxis auf “Wahrhaftigkeit [der Ordnung zwischen] Himmel und Erde” 天地之誠 (*tenchi no makoto*) zu begründen

---

außergewöhnliche Tugendhaftigkeit und Weisheit ließ sie zu Kulturschöpfern werden. Als symbolische Repräsentanten eines “goldenen Zeitalters” kommt ihnen später die Funktion einer legitimatorischen Quelle der normativen Ordnungsvorstellungen und Ideale zu. Konfuzius wird nachträglich in die Reihe der “Weisen” aufgenommen. Die kanonischen Schriften *Mitte und Maß* oder der *Leitfaden der Wandlungen* präsentieren ein Bild der “Weisen” als Vermittler zwischen kosmischer und politisch-sozialer Ordnung. Wichtige Entwicklungen des Konzepts, welche die konfuzianische Überlieferungsstruktur beeinflussen, vollziehen sich im Rahmen des Daoismus. In der Song-Zeit wandelt sich das Verständnis der “Weisen” zu einem Persönlichkeits- bzw. Kultivierungsideal. Die Hauptvertreter des Neokonfuzianismus um Zhu Xi postulieren, dass prinzipiell jeder Mensch dieses Ziel erreichen könne. Dabei stützen sie sich auf ihre anthropologische Grundannahme bezüglich der natürlichen Gutartigkeit der menschlichen Natur. In der Ming-Zeit vertritt Wang Yangming den Standpunkt, dass mit diesem Konzept kein Kultivierungsziel bestimmt sei, sondern dem Mensch von vornherein der Status eines “Weisen” zugesprochen werden müsse.

76 Z. B. TD, Bd. 4 (*Gakumon*), YZ 12: 169.

77 Ein historisierendes Verständnis der Weisen vertrat auch Ogyū Sorai, der das neokonfuzianische Kultivierungsideal ebenfalls ablehnte.

78 Der Ausdruck “kosmischer Weise” entstammt WEBER-SCHÄFER 1963: 24. Im Sinne dieser Begriffsschöpfung könnten neben dem “kosmischen Weisen” weiterhin der “historische Weise” und der “alltägliche Weise” unterschieden werden. Maeda Tsutomu analysiert Sokōs Kommentar zum *Maß und Mitte*. Der Autor stellt die konzeptionelle Verbindung zwischen Sokōs Begriff des “Weisen” und dessen Kultivierungslehre für die “Fähigen” heraus. Vgl. MAEDA 2012: 179.

und ordnungsstiftend in der Gesellschaft zu wirken.<sup>79</sup> Auch die Vertreter neokonfuzianischer Kultivierungslehren beziehen sich an zentralen Stellen auf die Schrift *Mitte und Maß*. Während diese darin einen Beleg für die Einheit von menschlicher Natur und kosmischem Prinzip ausmachen, postuliert Sokō, dass das Wissen um die kosmische Ordnungsstruktur die “Weisen” als Verantwortliche für den “WEG der Menschen” 人道 (*jindō*) qualifizierte und mit normativer Legitimität ausstattete. Mit anderen Worten wird das spezifische Wissen der “Weisen” als ein Kriterium politischer Autorität interpretiert.<sup>80</sup>

Sokō schreibt den “Weisen” die Funktion von Mediatoren zu, welche den kosmischen Wirkkräften und deren strukturierenden Dynamiken verhelfen, sich in Form einer gesellschaftlichen und politischen Ordnung zu reproduzieren.<sup>81</sup> Dabei orientiert er sich an der Vorstellung einer Interdependenz zwischen “Himmel, Erde [und] Mensch” 三才 (*sancai/sansai*), wie sie der Kosmologie im *Leitfaden der Wandlungen* zugrunde liegt.<sup>82</sup> Trotz ihrer Stellung sind die “Weisen” nicht an spezifischen Körpermerkmale zu erkennen. Auch treten sie nicht als Heilsbringer auf. Solche Fehlvorstellungen nimmt Sokō in den Diskursen der Vertreter des “gewöhnlichen Lernens” 俗学 (*zokugaku*) und allgemein in der “Welt” 世上 (*sejō*) wahr.<sup>83</sup> Besonders kritisiert er den verbreiteten Irrtum, die Weisen zeichneten sich durch Begierdenlosigkeit aus. Den Ursprung dieser Vorstellung liege in den Lehren des Daoismus und Buddhismus.<sup>84</sup> Sokō entwirft ein Gegenbild: Die Vorbilder des Herzogs von Zhou und Konfuzius zeigten, dass “Weise” in höchstem Maße den ethisch-sozialen Verpflichtungen im Rahmen der gesellschaftlichen “menschlichen Beziehungen” 人倫 (*jinrin*) nachkommen und sich somit nicht von anderen Menschen unterscheiden.<sup>85</sup> Ihre Charaktereigen-

---

79 YG, Bd. 37 (*Seigaku* 5), YZ 9: 495.

80 Tahara Tsuguo kommt zu dem Schluss, dass sich Sokōs Charakterisierung der “Weisen” als (a) ideales Rollenmodell und (b) historische Herrscherpersönlichkeiten widersprechen. Dabei übersieht der Autor, dass Sokō die “Weisen” als Handlungsorientierung auffasst und nicht auf eine Transformation der Person bzw. der menschlichen Natur abzielt, wie die Vertreter des Neokonfuzianismus. Vgl. TAHARA 1963: 44.

81 Die Institutionen müssen nach Sokōs Vorstellung den “Riten” entsprechen. TD, Bd. 3 (*Gakumon*), YZ 12: 176, 198–99.

82 *Yijing* (*Shuogua*), SSKT 63: 1716–17.

83 TD, Bd. 1 (*Gakumon*), YZ 12: 35–36.

84 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 14; NST 32: 177 bzw. 348–49. Ferner SY, Bd. 1, NST 32: 11 bzw. 341; YZ 11: 9–10.

85 TD, Bd. 1 (*Gakumon*), YZ 12: 36.

schaften beschreibt er nach dem Vorbild des Konfuzius als “milde, einfach, ehrerbietig, mäßig und nachgiebig” 温良恭儉讓 (*wen liang gong jian rang / on ryō kyō ken jō*).<sup>86</sup> Darüber hinaus habe ihr Verhalten den “Riten” entsprochen.<sup>87</sup> Das Regierungshandeln der “Weisen” charakterisiert Sokō als moderat. Ihre Maßnahmen zielten auf eine langfristige sittliche Transformation der Bevölkerung ab; eine Destabilisierung der Gesellschaftsordnung aufgrund abrupter Umbrüche vermieden sie.<sup>88</sup> Durch ihre Korrelation mit der Dynamik des Kosmos sei ihre Regierungsweise von “Leichtigkeit und Einfachheit” 易簡 (*yijian/ikan*) charakterisiert, wie Sokō erneut unter Rückgriff auf den *Leitfaden der Wandlungen* erklärt.<sup>89</sup> Obwohl sich aus diesen Merkmalen ein Bild der Weisen ergibt, das viele Übereinstimmungen mit konfuzianischen Vorstellungen aufweist, grenzt Sokō seine Konzeption bewusst von diesen ab. Er kritisiert, dass konfuzianische Gelehrte ihr Weisenideal einseitig mit den Tugenden “Mitmenschlichkeit und Barmherzigkeit” 仁慈 (*jinji*) assoziierten, dagegen jene der “Tapferkeit” 勇 (*yong/yū*) als eine “Technik der Hegemonen” 伯術 (*hajutsu*) ausklammerten.<sup>90</sup> Zu unterscheiden seien “kleine Tapferkeit” 小勇 (*shōyū*) und “große Tapferkeit” 大勇 (*taiyū*), wobei Sokō letztere auf die Fähigkeit der “Weisen” bezieht, Regierungsverantwortung zu übernehmen.

## 2.2 Wahrnehmung

Thematisiert werden die kognitiven Voraussetzungen für die Erkenntnis von Normen. Im Mittelpunkt der Diskussion steht die Kritik an den Voraussetzungen der neokonfuzianischen Anthropologie und deren zentralen Konzept des “[menschlichen] Wesens” 性 (*xing/sei*).<sup>91</sup> Sokō will zeigen, dass der

86 Ebenda. Die Charakterbeschreibung des Konfuzius bezieht sich auf *Lunyu* 1.10.

87 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 13; NST 32: 176 bzw. 348. Ferner SY, Bd. 1, YZ 11: 9; NST 32: 11 bzw. 348.

88 Ebenda: 38.

89 *Yijing* (*Xici*), SSKT 63: 1392; LEGGE (2) 359; WILHELM (4) 280. Hier als Gegensatz zur “Konstruiertheit” 造作 (*zōsaku*) einer Regierungsweise, die nicht in Übereinstimmung mit der kosmischen Ordnung steht.

90 TD, Bd. 3 (*Gakumon*), YZ 12: 170.

91 In den *Erörterungen und Belehrungen* wird das Konzept in einer unspezifischen Weise zur Bezeichnung angeborener Charaktereigenschaften des Menschen verwendet. Eine anthropologische Debatte um die moralischen Anlagen und Tendenzen der menschlichen Natur setzt in der Zhanguo-Zeit ein. Im *Meister Meng* wird dem Menschen eine natürliche Disposition zu moralischen Handlungen zugeschrieben. Dagegen stehen im *Meister Xun* die destruktiven Tendenzen der menschlichen Natur und die Frage nach den Möglichkeiten deren äußeren Beeinflussung durch staatliche Institutionen im Fokus.



Mensch über keine natürlichen Dispositionen für moralisches Handeln verfügt und Normen notwendigerweise in der Handlungspraxis ermittelt werden müssen.

Sokō geht in seiner Lehre von folgenden anthropologischen Annahmen aus: Lebewesen werden aufgrund eines “himmlischen Mandats” 天命 (*tianming/tenmei*) mit einem “Wesen” 性 (*xing/sei*) ausgestattet.<sup>92</sup> Dessen Struktur beruht auf der “geheimnisvollen Vereinigung” 妙合 (*myōgō*) zweier Konstituenten: dem “Prinzip” 理 (*li/ri, kotowari*)<sup>93</sup> und der “Materie[-

---

Die Vertreter des Neokonfuzianismus in der Song-Zeit arbeiten unter dem Einfluss des Buddhismus eine systematische Anthropologie aus. Ausgangspunkt ist die Neuinterpretation des *Meister Meng*. Folglich wird die Gutartigkeit der menschlichen Natur mit der Annahme begründet, dass diese mit dem normativen “Prinzip” gleichzusetzen sei. Daraus leitet sich ferner die Vorstellung ab, dass ein “ursprünglicher [Aspekt der] Natur” 本然之性 (*benran zhi xing / honzen no sei*), welcher mit dem “Prinzip” assoziiert wird, von einem durch die “materielle Beschaffenheit [eines bestimmten Aspekts] der Natur” 氣質之性 (*qizhi zhi xing / kishitsu no sei*) zu unterscheiden sei. Letzterer ist Gegenstand der Kultivierungsmethoden, um eine negative Beeinflussung auf die Realisierung der Moraldispositionen zu vermeiden. Auch Wang Shouren stützt sich später bezüglich der inhärenten Gutartigkeit der menschlichen Natur auf diese Theorie. Vgl. ANGLE 2017: 50–69. LEINSS 1995 behandelt die Rezeption des Konzepts im Rahmen der konfuzianischen Gelehrsamkeit der Tokugawa-Zeit.

92 YG, Bd. 41 (*Seigaku* 9), YZ 10: 187; NST 32: 245 bzw. 373. Im Hintergrund dieser Aussage steht Sokōs Deutung der ersten Zeile in der Schrift *Mitte und Maß*. Deren Auslegung kommt im Rahmen des Neokonfuzianismus ebenfalls zentrale Bedeutung zu. Vgl. *Zhongyong* 1.1, SBBY 1a9; SJ: 17.16; LEGGE (1) 383; WILHELM (4) 27; CHAN (2) 98; WEBER-SCHÄFER 28. In den *Erörterungen und Belehrungen* finden sich kaum Aussagen zu den Eigenschaften der menschlichen Natur. Dennoch ist die knappe Aussage des Konfuzius, dass die Natur aller Menschen ursprünglich gleich sei und Unterschiede erst nachträglich durch unterschiedliche Umwelteinflüsse wie Gewohnheiten, Erziehung etc. entstanden, ein zentraler Topos im konfuzianischen Denken. Vgl. *Lunyu* 17.2, SBBY 9: 1b4; SJ: 175.13; LEGGE (1) 318; WILHELM (1) 171; SLINGERLAND 200. Systematische Erörterungen der menschlichen Natur im Rahmen des klassischen Schriftenkanons bieten die Schriften *Meister Meng* und *Meister Xun*. Im Song-zeitlichen Neokonfuzianismus wird die metaphysische Begründung des Konzepts zu einem zentralen Thema, wobei der Exegese der Schriften *Meister Meng* und *Mitte und Maß* zentrale Bedeutung zukommt.

93 Mit “Prinzip” ist ein normativ-moralisches Ordnungsprinzip gemeint, welche die phänomenal erfahrbare Welt strukturiert. Der Ursprung des Schriftzeichens liegt in der Beschreibung des Linienmusters von Jadesteinen. Deshalb schlägt GRAHAM 1989 “pattern” als Übersetzungswort vor. Die vorliegende Studie wählt in den meisten Fällen das Übersetzungswort “Prinzip”, um den Bedeutungsaspekt eines normativen Ordnungsprinzips in den Vordergrund zu stellen; in spezifischen Zusammenhängen der Argumentation wird jedoch zusätzlich das Wort “Muster” angegeben, um der relationalen Bedeutungskonnotation Ausdruck zu verleihen. In der konfuzianischen Überlieferung gewann das Konzept erst unter dem Einfluss der neokonfuzianischen Metaphysik seine zentrale Bedeutung. Zhu Xi stellte eine Verbindung zwischen “[menschlicher] Natur” 性 (*xing/sei*) und dem “Höchsten Gipfel” 太極 (*taiji/taikyoku*) bzw. des “Himmlischen

Energie]” 氣 (*qi/ki*)<sup>94</sup>. Diese Konstituenten versetzen die menschliche Natur in einen dynamisch-produktiven Zustand des “ständigen Hervorbringens” 生生無息 (*seisei musoku*).<sup>95</sup> Weiterhin erzeugt ein “Gefühlsaustausch” 交感 (*kōkan*)<sup>96</sup> zwischen “Prinzip” und “Materie[-Energie]” die “geheimnisvollen Funktionen” 妙用 (*myōyō*) des “fühlenden Durchdringens” 感通 (*kantsū*)<sup>97</sup> und “unterscheidenden Verstehens” 知識 (*chishiki*).<sup>98</sup> Letztere definieren die charakteristische Doppelstruktur der menschlichen Wahrnehmungsorgane.

---

Prinzips” 天理 (*tianli/tenri*) des Kosmos her, um die Handlungspraxis des Menschen systematisch in einer normativ-moralischen Welt zu verorten. Im Ming-zeitlichen Neokonfuzianismus wurde der Song-zeitliche Begriff kritisiert und stattdessen die Rolle des Moralbewusstseins bzw. des menschliche “Herzen” 心 (*xin/shin, kokoro*) betont, wie etwa in den Lehren des Wang Shouren (Yangming). Einführend zum neokonfuzianischen Konzept vgl. ANGLE 2017: 23–49; KAKIUCHI 2015: 39–61.

- 94 Mit “Materie[-Energie]” ist der stoffliche und vitale Aspekt der menschlichen Natur bezeichnet. In den Schriften *Meister Meng* und *Xunzi* wird das Konzept erstmals unter moralischen Gesichtspunkten und hinsichtlich der Möglichkeit der Kultivierung erörtert. Im Song-zeitlichen Neokonfuzianismus erfährt das Konzept eine einflussreiche Systematisierung durch Inbezugsetzung zum Konzept des “Prinzips/Musters”. Zhu Xi problematisierte etwa den Einfluss unterschiedlicher Reinheitsgrade der “Materie[-Energie]” auf die Realisierung der moralischen Natur und dessen inhärenten “Prinzips”. Daraus resultierte eine tendenziell negative Bewertung des Einflusses menschlicher Affekte auf die moralische Handlungspraxis. In der späten Ming-Zeit bzw. frühen Qing-Zeit wurde die Rolle der Affekte als handlungsmotivierende Kraft neu bewertet. Diese Diskurse beeinflussten die Rezeption des Neokonfuzianismus in der frühen Tokugawa-Zeit. Vgl. Angle 2017: 23–49; KAKIUCHI 2015: 14–38; MIZOGUCHI 2021: 170–72.
- 95 Ebenda. Der Ausdruck “hervorbringen” 生生 (*shengsheng/seisei*) nach *Yijing* (*Xici*), SBBY 7: 4a5–6; LEGGE (2) 356; WILHELM (4) 278. KOJIMA 1987 macht darauf aufmerksam, dass viele konfuzianische Gelehrte der frühen Tokugawa-Zeit auf diesen Ausdruck zurückgriffen, um ein dynamisches Weltbild zu zeichnen. Als exemplarisch nennt der Autor die Lehre des Itō Jinsai. Vgl. KOJIMA 1987: 190–98.
- 96 Dieser Ausdruck findet sich in der kosmologischen Schrift “Erklärungen zur Karte des Höchsten Gipfels” 太極圖說 (*Taijitushuo / Taikyoku zusetsu*) des Zhou Dunyi, dem Vordenker der neokonfuzianischen Metaphysik in der Song-Zeit. Vgl. *Zhuzi yulei*, Bd. 94 (*Zhouzi zhi shu*), 6: 2387.3; CHAN (2) 463.
- 97 Ausdruck nach *Yijing* (*Xici*), SBBY 7: 8a6; LEGGE (2) 370; WILHELM (4) 292. Für das *Zhuzi yulei* können zahlreiche Passagen belegt werden, in denen die Rede von einem “Prinzip des fühlenden Durchdringens” 感通之理 (*gantong zhi li / kantsū no kotowari*) ist. Vgl. z. B. *Zhuzi yulei*, Bd. 3 (*guishen*), 1: 37.8. Die Kombination der Ausdrücke “fühlendes Durchdringen” und “unterscheidendes Verstehen”, wie sie Sokō verwendet, kann dagegen in den klassischen Quellen nicht belegt werden.
- 98 YG, Bd. 41 (*Seigaku* 9), YZ 10: 188; NST 32: 245–46 bzw. 373. Die individuelle Ausprägung des Wahrnehmungsvermögens ist nach Sokōs Vorstellung durch das Verhältnis der Anteile von “Prinzip” und “Materie[-Energie]” bestimmt. Da die menschliche Natur einen hohen Anteil von “Prinzip” aufweise, sei dessen kognitive Wahrnehmung besonders ausgeprägt. Dagegen seien “Dinge” – im Sinne aller Lebewesen außer dem Menschen – durch einen hohen Anteil von “Materie[-Energie]” geprägt, weshalb diese

Den Wahrnehmungsprozess konzipiert Sokō wie folgt: Die kognitiven und sensitiven Wahrnehmungsorgane dehnen sich bis auf die “Dinge” der phänomenalen Welt aus, wobei sie vom Bewusstsein bzw. “Herzen” 心 (*shin*, *kokoro*) gesteuert werden.<sup>99</sup> Es bleibt eine “Spur” 跡 (*ato*) zurück, die sich als “Gefühl” 情 (*jō*, *nasake*) manifestiert.<sup>100</sup> Dem “Willen” 志氣 (*shiki*) kommt im Wahrnehmungsprozess die wichtige Rolle zu, die Ausrichtung der “Gedanken” 意 (*i*) und “Gefühle” festzulegen.<sup>101</sup>

Nach Sokōs Verständnis zielt die Anthropologie des “Studiums der Weisen” darauf ab, die spezifische Eigenschaft der menschlichen Natur bzw. deren “himmlisches Mandat” zu erkennen und anschließend das eigene Verhalten in solcher Weise zu regulieren, dass es mit der unwillkürlichen Dynamik des Kosmos in Einklang gebracht wird.<sup>102</sup> Dieses beschreibt der Gelehrte u. a. als Vereinigung von menschlicher “Tugend” 德 (*toku*) mit “Himmel und Erde” 天地 (*tenchi*).<sup>103</sup> Diese Argumentation verfolgt ein Ziel: Die notwendige Ausrichtung der Wahrnehmungsorgane auf die Außenwelt für die Erkenntnis von Normen zu begründen. Die Vertreter des Neokonfuzianismus begehen in seinen Augen den Fehler, in ihrer Anthropologie die Bedeutung der menschlichen Wahrnehmungsorgane herunterzuspielen und stattdessen die Möglichkeit von Normenerkenntnis im Subjekt zu postulieren.<sup>104</sup> Insbesondere kritisiert Sokō deren dichotome Konzeption der menschlichen Natur, der zufolge ein “ursprüngliches Wesen” 本然之性 (*benran zhi xing* / *honzen no sei*) von einem “Wesen [bestimmt durch] die materielle Beschaffenheit” 氣質之性 (*qizhi zhi xing* / *kishitsu no sei*) unterschieden werden könne.<sup>105</sup>

---

sich durch eine sensitive Wahrnehmungsweise auszeichneten. Das Wahrnehmungsvermögen bei Menschen und Tieren sei ähnlich ausgeprägt, jenes bei Pflanzen jedoch unterentwickelt. Zwischen den Menschen selbst beobachtet der Gelehrte keine wesentlichen Unterschiede. Vgl. YG, Bd. 41 (*Seigaku* 9), YZ 10: 240–41; NST: 285–86 bzw. 387–88.

99 YG, Bd. 42 (*Seigaku* 10), YZ 10: 283–84.

100 YG, Bd. 42 (*Seigaku* 10), YZ 10: 333. Sokō legt seiner Analyse das im *Mitte und Maß* beschriebene Gefühlsspektrum von “Freude, Ärger, Trauer [und] Wohlgefallen” 喜怒哀樂 (*xi nu ai le* / *ki do ai raku*) zugrunde. Vgl. YG, Bd. 42 (*Seigaku* 9), YZ 10: 333–34. Ferner vgl. *Zhongyong* 1.4, SBBY 2a2; SJ: 18.3; LEGGE (1) 384; WILHELM (4) 27; CHAN (2) 98; WEBER-SCHÄFER 31.

101 YG, Bd. 42 (*Seigaku* 10), YZ 10: 342.

102 YG, Bd. 41 (*Seigaku* 9), YZ 10: 195; NST 32: 251 bzw. 375.

103 Ebenda.

104 YG, Bd. 41 (*Seigaku* 9), YZ 10: 189; NST 32: 247 bzw. 373.

105 Ebenda. Cheng Yi und Zhu Xi assoziieren das “ursprüngliche Wesen” bzw. das “Wesen von Himmel und Erde” 天地之性 (*tiandi zhi xing*) mit dem “Prinzip” als Quelle des moralisch Guten. Das “Wesen [bestimmt durch] die materielle Beschaffenheit” ist ihrer

Eine solche Ansicht sei den “Lehren [beruhend auf] den abwegigen [Auffassungen]” 異端之教 (*itan no oshie*) zuzuordnen.<sup>106</sup> Der Gelehrte bezieht folglich eine gegenteilige Position und negiert eine dichotome Struktur der menschlichen Natur:

Über das Wesen (*sei*) kann ich ohne materielle Beschaffenheit (*kishitsu*) nicht sprechen und über materielle Beschaffenheit wiederum kann ich ohne Wesen nicht sprechen. Wenn ich Prinzip (*ri*) und Materie[-Energie] (*ki*) voneinander trenne, dann nehme ich [dem Wesen] seine geheimnisvolle Funktion (*myōyō*) und mache es zu einem einzigen toten Gegenstand.<sup>107</sup>

Aus der Konzeption der menschlichen Natur bei den Neokonfuzianern folge außerdem, da man das “ursprüngliche Wesen” mit dem moralisch “Guten” 善 (*zen*) gleichgesetzt und das “Wesen [bestimmt durch] die materielle Beschaffenheit” mit dem “Nicht-Guten” 不善 (*fuzen*), dass diese auf eine Art “vollständiger Erleuchtung” 悟了徹底 (*goryō tettei*) abzielten.<sup>108</sup> Dieses Erkenntnisziel ist nach Sokōs Verständnis jedoch nicht von der “Wesensschau” 見性 (*kenshō*) des Zen-Buddhismus zu unterscheiden.<sup>109</sup> Er wirft den Vertretern der neokonfuzianischen Anthropologie deshalb vor, keine dem “Nutzen für das Reich” 天下之益 (*tenka no eki*) zuträgliche Alltagspraxis anleiten zu können und sich von der “notwendigen [Ordnung zwischen] Himmel und Erde” 天地之当然 (*tenchi no tōzen*) abzuwenden.<sup>110</sup>

Den Unterschied zwischen den eigenen anthropologischen Standpunkten und jenen des Neokonfuzianismus will Sokō anhand einer Deutung der Aus-

---

Vorstellung nach durch die jedem Menschen bei seiner Geburt individuell verliehenen “Materie[-Energie]” bestimmt. Im Zentrum des neokonfuzianischen Kultivierungsdiskurses steht die Beeinflussung des “Wesen[s bestimmt durch] materielle Beschaffenheit” in solcher Weise, dass sich das “ursprüngliche Wesen” vollständig realisieren und die moralische Handlungspraxis anleiten kann. Vgl. *Zhuzi yulei*, LXCS 1:67 u. 89.

106 YG, Bd. 41 (*Seigaku* 9), YZ 10: 189; NST 32: 247 bzw. 373.

107 YG, Bd. 41 (*Seigaku* 9), YZ 10: 222; NST 32: 271 bzw. 382. 性措氣質而無可言, 氣質亦措此性無可言, 氣質是理氣也, 理氣支離, 則妙用去, 是一箇死物枯槁底也 (*Sei wa kishitsu wo oite iubeki nashi, kishitsu mo mata kono sei wo oite iubeki nashi, kishitsu wa kore riki nari, riki ai shiri suru toki wa sunawachi myōyō saru, kore ikka no shibutsu kokotei nari*).

108 Ebenda. Vermutlich verwendet Sokō bewusst einen Ausdruck aus dem Begriffsinventar des Zen-Buddhismus, um auf die Nähe zwischen Neokonfuzianismus und Buddhismus bezüglich ihrer Erkenntnismethoden und -ziele hinzuweisen.

109 YG, Bd. 41 (*Seigaku* 9), YZ 10: 266; NST 32: 304 bzw. 394. Der vollständige Ausdruck lautet: “Wesensschau [und] Verwirklichung des Buddha[-Wesens]” 見性成佛 (*kenshō jōbutsu*).

110 Ebenda.

sagen zur “Gutartigkeit der Natur” 性善 (*xingshan/seizen*) im *Meister Meng* verdeutlichen.<sup>111</sup> Entsprechende Passagen hätten diese fälschlicherweise als Beleg für die Existenz eines “ursprünglichen Wesens” im Menschen gedeutet.<sup>112</sup> Nach der Interpretation des Gelehrten habe Menzius das Wort “gut” jedoch nicht als eine Eigenschaft der menschlichen Natur gesehen, sondern damit die natürliche Abhängigkeit des Menschen von der “höchsten Tugendhaftigkeit” 至德 (*shitoku*) zu beschreiben versucht, die zwischen “Himmel und Erde” herrsche.<sup>113</sup> Folglich bedeute die “Gutartigkeit der Natur” zu realisieren, das eigene Verhalten zu regulieren und die Gesetzmäßigkeiten bzw. Normen des Kosmos zu befolgen. Menzius sei ferner der Auffassung gewesen, dass nur die “Weisen” dazu in der Lage gewesen seien, weshalb das Wort “Wesen” als Verweis auf die Yao 堯 und Shun 舜 zu deuten sei.<sup>114</sup> Sokō zieht daraus den Schluss, dass diese idealen Herrscher das “vorbildliche Ziel” 標的 (*hyōteki*) bestimmten, welches es durch Kultivierung der eigenen Natur zu erreichen gelte.<sup>115</sup>

### 2.3 Erkenntnisgegenstände

Im Rahmen seiner anthropologischen Erörterungen schließt Sokō die Möglichkeit aus, Normen aus den Dispositionen der menschlichen Natur ableiten zu können. Damit löst er die neokonfuzianische Konzeption des “Prinzips” als Bindeglied zwischen Anthropologie, Ethik und Metaphysik auf. Einen thematischen Schwerpunkt der theoretischen Ausführungen in den Schriften der Kanbun-Zeit, den *Belehrungen des Yamaga*, die *Große Sammlung der Aufschlüsselungen von Abschnitten in den Vier Büchern* und den *Knabenfragen im Exil*, bildet die Bestimmung alternativer Erkenntnisgrundlagen für die Normermittlung. Im Zentrum stehen dabei die Konzepte “Dinge” 物 (*wu/butsu, mono*), “Gesetze” 則 (*ze/soku, nori*) und “praktische Vernunft” 条理 (*jōri*).

111 Diese Auswahl ist kein Zufall, denn das *Meister Meng* und dessen anthropologischen Passagen wurden auch im Rahmen des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus als wichtigste Legitimation der eigenen Theorien erkannt. Für Sokō dient die Schrift als textlicher Hintergrund seiner Erörterung der Selbstkultivierung des “Fähigen”.

112 YG, Bd. 41 (*Seigaku* 9), YZ 10: 203; NST 32: 257 bzw. 377. Für die Erklärungen zur “Gutartigkeit des Wesens” im *Meister Meng* vgl. *Mengzi* 6A6, SBBY 6: 4a1–5a2; SJ: 328.4–329.2; LEGGE (3) 401–403; WILHELM (2) 163–64; LAU 125–26; VAN NORDEN 149.

113 YG, Bd. 41 (*Seigaku* 9), YZ 10: 200; NST 32: 255 bzw. 376.

114 YG, Bd. 41 (*Seigaku* 9), YZ 10: 201–2; NST 32: 255–56 bzw. 377.

115 Ebenda.

(a) *Dinge*. Als “Dinge” bezeichnet Sokō alle materiellen und immateriellen Objekte der erfahrbaren Welt.<sup>116</sup> Beispiele sind für ihn psychische und physische Eigenschaften des menschlichen Körpers, ethische Sozialbeziehungen und materielle Güter des Alltagslebens, wie Kleidung, Nahrung oder Wohnung, etc..<sup>117</sup> Alle Beispiele entstammen der zivilen Alltagspraxis; militärische “Dinge” werden nicht aufgeführt. Die Bezugnahme auf diese “Dinge” bestimmt für Sokō das Kriterium einer “praktischen Gelehrsamkeit” 実学 (*jitsugaku*):

Himmel und Erde (*tenchi*) als auch die Menschen (*jinbutsu*) sind allesamt Wesen (*mono*). [Zwischen] Himmel und Erde gibt es die Angelegenheiten von Himmel und Erde (*tenchi no koto*); bei den Menschen gibt es die Angelegenheiten der Menschen (*jinbutsu no koto*); Zwischen den beständigen Beziehungen (*irin*) und den täglichen Anwendungen (*nichiyō*) gibt es nichts außer Wesen

---

116 Sokōs Verwendung dieses Terminus bezieht sich auf das *Großen Lernen* in der Passage “an die Dinge herangehen” 格物 (*gewu/kakubutsu*). Die Auslegung beider Schriftzeichen rückte im Rahmen des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus in den Fokus. Sima Guang fasst die “Dinge” als störende Umwelteinflüsse auf die Wahrnehmung auf; Zhu Xi stützte sich auf die Ansätze von Cheng Yi und Cheng Hao und integrierte die Passage als ein Konzept im Rahmen einer systematischen Erkenntnis- und Kultivierungslehre. In seinem Kommentar zum *Großen Lernen* setzte er die Bedeutung des Schriftzeichens 物 (*wu*) mit jener des Zeichens 事 (*shi*) gleich, um anzuzeigen, dass es sich um die Gesamtheit von Ereignissen und Gegenständen handelt, die der Erfahrung von Akteuren in der Welt zugänglich ist. Ferner stellte Zhu eine Verbindung zwischen dem Zeichen 物 und 理 her, die in der späteren neokonfuzianischen Überlieferung kritisiert wurde. Kakiuchi Keiko stellt heraus, dass der Song-zeitliche Gelehrte selbst erkannte, dass durch seinen Kommentar der Eindruck entstehen könnte, dass die konkreten Erfahrungsgegenstände 物 zugunsten der Spekulation über die abstrakten “Prinzipien” in ihrer Bedeutung vernachlässigt werden könnten. Zhu Xis Anliegen war es jedoch zu betonen, dass ein Zugang zu den “Prinzipien” notwendigerweise über die Analyse der in der Praxis durch Zeit und Ort gebundenen materiellen und immateriellen Erscheinungsformen geschehen muss. Vgl. KAKIUCHI 2005: 101–3. Für Zhu Xis Kommentierung der Passage im *Großen Lernen* vgl. *Daxue zhangju*, SY: 4.1. In älteren Schichten des konfuzianischen Schriftenkanons wird der Terminus zumeist als ein allgemeiner Gattungsbegriff verwendet (z. B. “Zehntausend Dinge” 万物 (*wanwu*)). Ein frühes Beispiel für die Verwendung im Kontext eines philosophischen Arguments findet sich im *Meister Meng*. In der Passage 6A15 werden mit 物 Wahrnehmungsobjekte außerhalb des Menschen bzw. menschlichen Bewusstseins bezeichnet. Wichtige Interpretationen hat der Terminus im Rahmen der daoistischen Überlieferung erfahren, die auch auf das konfuzianische Verständnis Einfluss übten. Etymologisch leitet sich das Schriftzeichen 物 von der Bezeichnung bunt gescheckter Ochsen ab, die für zeremonielle Zwecke verwendet werden. In seiner Grundbedeutung drückt es eine Vielzahl von Dingen unterschiedlicher Art aus, wie z. B. in dem Ausdruck die “Zehntausend Dinge” 万物 (*banbutsu*). MO 19959 listet allein fünfzehn unterschiedliche Bedeutungsverwendungen auf.

117 Vgl. für Auflistung z. B. YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 19; NST 32: 180–81 bzw. 350.

und Angelegenheiten. [Die Berücksichtigung von Himmel, Erde und Menschen] bestimmt die Weisenlehren (*seikyō*) als praktische Gelehrsamkeit (*jitsugaku*).<sup>118</sup>

Der Gelehrte nimmt an, dass “Dinge” aus der Vermengung der beiden Konstituenten “Prinzip” und “Materie[-Energie]” entstehen.<sup>119</sup> Aufgrund ihrer Materialität seien sie der Ebene “unterhalb der Gestalt” 形而下 (*xingerxia/keijika*) zuzuordnen.<sup>120</sup> Jedes “Ding” besitze jeweils einen eigenen “Höchsten Gipfel” 太極 (*taikyoku*), welches erklärt, warum es mit den Entstehungs- und Wandlungsprozessen des Kosmos in Verbindung steht: Der “Höchste Gipfel” enthalte “Abbild und Zahl” 象數 (*shōsū*)<sup>121</sup> eines “Dings”, bevor dieses seine “Gestalt” 形 (*kei, katachi*) annehme.<sup>122</sup> Dieser Zusammenhang könne mit der Formel “ein einzelnes Ding, ein einziger Höchster Gipfel” 一物一太極 (*yiwu yitaiji / ichibutsu ichitaikyoku*) des Neokonfuzianers Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–73) beschrieben werden, die sich in dessen Kommentar zur “Karte des Höchsten Gipfels” 太極圖 (*Taijitu / Taikyoku zu*) findet.<sup>123</sup> Zhu Xi habe diese falsch interpretiert. Zur Veran-

118 Siehe SKT (*Daigaku*), YZ 11: 96–97: 天地人物皆物也, 天地有天地之事, 人物有人物之事, 彝倫日用之際, 不外於物事, 是聖教所以為実学也 (*Tenchi ni tenchi no koto ari, jinbutsu ni jinbutsu no koto ari, irin nichiyō no aida, monogoto ni sugizu, kore seikyō no jitsugaku taru yuen nari*).

119 YG, Bd. 43 (*Seigaku* 11), YZ 10: 375.

120 SKT (*Daigaku*), YZ 11: 105. Der Ausdruck “unterhalb der Gestalt” nach *Yijing* (*Xici*), SBBY 7: 10b.3. Vgl. LEGGE (2) 377; WILHELM (4) 260.

121 Beide Ausdrücke beziehen sich auf die Divinationstechniken, welche dem *Leitfaden der Wandlungen* zugrunde liegen. Mit den “Abbildern” sind die Muster des Schildkrötenpanzerorakels und mit den “Zahlen” die Ergebnisse des Schafgarbenorakels gemeint. Dem *Kommentar des Herrn Zuo* zufolge ist mit der Entstehung eines “Dings” gleichzeitig ein “Abbild” und eine “Zahl” verbunden. Vgl. Chunqiu (*Xigong*, 15. Jahr), SBBY 14: 6b2–3; LEGGE (7/1) 169.

122 YG, Bd. 43 (*Seigaku* 11), YZ 10: 360. u. Anm. Der Ausdruck “Höchster Gipfel” nach *Yijing* (*Xici*), SBBY 7: 9b3; LEGGE (2) 373; WILHELM (4) 295. Der “Höchste Gipfel” bezeichnet das Urprinzip des Universums, welches den generativen Energien *Yin* und *Yang* vorausgeht. Erst Zhou Dunyi machte ihn durch seine Bestimmung zu einem Schlüsselkonzept der neokonfuzianischen Onto-Kosmologie. Wegen dessen berühmter Gleichsetzung von “Gipfellosigkeit” 無極 (*wuji/mukyoku*) und “Höchstem Gipfel” bezeichnet Sokō Zhou als “Verbrecher gegenüber den Weisen” 聖人之罪人 (*seijin no zainin*). Vgl. YG, Bd. 42 (*Seigaku* 10), YZ 10: 390–91. Zhu Xi assoziierte sein Konzept des “Prinzips” mit dem “Höchsten Gipfel”. Letzteren bestimmte er als Grund des moralisch Guten.

123 Für eine Übersetzung der *Karte des Höchsten Gipfels* vgl. CHAN 463–65. Charakteristisches Merkmal ist die Interpretationsoffenheit des Textes. Eine Definition des Schlüsselkonzepts “Höchster Gipfel” bietet dieser nicht.

schaulichung seiner Kritik zieht Sokō ein Baumgleichnis heran.<sup>124</sup> Ausgehend von Zhus Annahme, dass der “Höchste Gipfel” eins mit der menschlichen Natur sei, habe dieser behauptet, dass das Wesen eines Baumes auch dann keinen Schaden nehme, wenn man von diesem Äste, Blätter oder Früchte abtrenne.<sup>125</sup> Nach Sokōs Auffassung übersehe er dabei, dass jeder Spross eines Baumes für sich einen “Höchsten Gipfel” darstelle und sich durch spezifische Merkmale auszeichne, wie z. B. anatomische Eigenschaften, Wachstumskräfte etc. Das Beseitigen von Ästen, Blättern und Früchten habe somit zur Folge, dass mit jedem dieser Bestandteile des Baumes jeweils ein eigener “Höchster Gipfel” beschädigt werde. Diese Kritik an Zhu Xis Konzeption fügt sich in eine übergeordnete Argumentation Sokōs ein, die “Dinge” als in sich geschlossene Ganzheiten definiert, die nicht auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen sind.<sup>126</sup> Hinsichtlich dieser Voraussetzung unterscheidet sich Sokōs Vorstellung etwa auch von der Monadenlehre bei Leibniz und deren Idee einer Ursubstanz bzw. Gott.

Sokō unterscheidet zwischen “Dingen” und “Angelegenheiten”. Die Bedeutungsgleichsetzung beider Begriffe nach Zhu Xi hebt er auf.<sup>127</sup> Auf der Grundlage des *Großen Lernens* behauptet er, “Angelegenheiten” ließen sich in jedem Fall auf ein zugrundeliegendes “Ding” zurückzuführen.

Angelegenheiten (*koto*) entstehen in Abhängigkeit von den Wesen (*mono*). Bei den Geschehnissen im Reich (*tenka no sai*) gibt es keine Angelegenheit, die nicht den Dingen folgt. Da Himmel, Erde und Menschen alle Bildnis und Gestalt (*shōkei*) besitzen, sind sie [im Bereich] unterhalb der Gestalt (*keijika*). Deshalb sagt man “Ding”. Auf das Innere [des Menschen] bezogen sind dieses Person (*mi*), Herz (*kokoro*), Gedanken (*i*) und Wissen (*chi*); im Äußeren sind das [die Beziehungen zwischen] Fürst und Gefolgsmann (*kunshin*), Vater und Sohn (*fushi*), Ehemann und Ehefrau (*fūfu*), älterem und jüngerem Bruder (*kyōdai*) so-

124 YG, Bd. 43 (*Seigaku* 11), YZ 10: 376–77. Ein ähnliches Baumgleichnis findet sich in den *Belehrungen des Zhu Xi*. Vgl. ZY, Bd. 51, LXCS 4:1227.10–2.

125 YG, Bd. 43 (*Seigaku* 11), YZ 10: 376–77.

126 Nach Zhu Xi sind ontologische Phänomene insgesamt als Repräsentationen des holistischen “Höchsten Gipfels” zu deuten, welcher gleichzeitig mit dem universalen “Prinzip” gleichzusetzen ist. Durch diese einflussreiche Interpretation wurde Kosmogonie der *Karte des Höchsten Gipfels* in eine universalistische und zeitlose Ontologie gewandelt. Vgl. ANGLE 2017: 44–47. Bereits Zhu Xi sah sich Kritik ausgesetzt, wie z. B. jener des Lu Xiangshan 陸象山 (1139–92). Sokōs Zurückweisung der Vorstellung eines die Diversität der erfahrbaren Welt transzendierenden, universalen Grunds weist Parallelen zu Kritiken in der Ming-Zeit auf, wie etwa bei Wang Tingxiang 王廷相 (1474–1544). Vgl. CHAN 466–67; ONG 2006.

127 SKT (*Daigaku*), 1: 23; YZ 11: 105. Für Zhu Xis Definition vgl. *Daxue zhangju*, SBBY 2a1; SJ: 4.1. Vgl. GARDNER 1986: 92.



wie Freund und Freund (*hōyū*). Diese alle werden “Dinge” genannt. Wenn das Herangehen an die Dinge intensiv betrieben wird, dann treten die festen Gesetze von selbst hervor und bleiben nicht [länger] verdeckt. Das ist [die Bedeutung des] Herangehens an die Dinge (*kakubutsu*).<sup>128</sup>

“Angelegenheiten” unterscheiden sich von “Dingen” hinsichtlich ihrer Zeitlichkeit: Erstere stellen nach Sokōs Vorstellung zeitlich determinierte Ereignisse dar, welche den Alltag des “Reiches” bestimmen; letztere zeichnen sich durch zeitlich Kontinuität aus.<sup>129</sup> Zwischen “Angelegenheiten” und “Dingen” existierten außerdem notwendige “Gesetze” 則 (*soku, nori*).<sup>130</sup> Diese umschreibt der Gelehrte unterschiedlich mit Ausdrücken wie “Winkelmaß” 規矩 (*kiku*)<sup>131</sup>, “Richtschnur” 準繩 (*junjō*)<sup>132</sup>, “feste Gesetze” 定規 (*teiki*)<sup>133</sup> oder “Formen” イカタ (*ikata*)<sup>134</sup>.

(b) *Gesetze*. Obwohl sich die Verbindung zwischen einer “Angelegenheit” und einem “Ding” auf ein jeweils partikulares “Gesetz” zurückführen lasse, sei es möglich, nach der Untersuchung einer einzelnen Verbindung solche derselben “Klasse” 類 (*rui*) durch Übertragung zu bestimmen.<sup>135</sup> Als Beispiel führt Sokō die Beziehung zwischen Vater und Sohn an, als deren “Gesetze” einerseits die “Liebe” 慈 (*ji, itsukushimu*) ausgehend vom Vater und

---

128 SKT (*Daigaku*), 1: 23; YZ 11: 105: 事是就物而生, 凡天下之際, 無不由物之事, 天地人物者有這象形底形而下者也, 故曰物, 內而身心意知, 外而君臣父子夫婦兄弟朋也, 皆謂之物, 能格其物, 則物之定則自然相來而不可掩蔽, 是格物也 (*Koto wa kore mono ni tsuite naru, oyoso tenka no sai, mono ni yorazaru no koto naku, tenchi jinbutsu subete kono shōkei aru tei wa, keijika naru mono nari, yue ni mono to iu, uchi ni shite wa mi shin i chi, soto ni shite wa kunshin nari, fushi nari, fūfu nari, kyōdai nari, hōyū nari, mina kore wo mono to iu, yoku sono mono ni itaru toki wa, sunawachi mono no teisoku shizen ni ai kitarite enpei subekarazu, kore kakubutsu nari*).

129 Ebenda: 119.

130 Als autoritativen Beleg führt Sokō eine Passage aus dem *Leitfaden der Lieder* an, die seine Argumentation auch im Folgenden strukturiert. Vgl. *Shijing* (*Dawa, Zhengmin*), SBBY 18: 15b.3. Vgl. LEGGE (6) 541; WALEY (2) 275. Der Qing-zeitliche Konfuzianer Dai Zhen 戴震 (1724–77) bezog sich auf dieselbe Passage für seine Kritik an Zhu Xis metaphysischer Interpretation des “Prinzips”. Die Lehren von Dai Zhen und Sokō begründen sich auf ähnlichen Annahmen. Zu Dai Zhen vgl. CHAN (2).

131 TD, Bd. 4 (*Gakumon*), YZ 12: 239. Im Unterschied zu den *Belehrungen des Yamaga* nimmt die Erörterung der “Gesetze” in den *Knabenfragen im Exil* einen großen Raum ein.

132 Ebenda.

133 HZ, YZ 12: 598; NST 32: 337.

134 Ebenda. Auch: *igata*. Dieses japanische Wort bezeichnet ursprünglich eine Gussform (Kokille) für das Gießen von Münzen.

135 TD, Bd. 4 (*Gakumon*), YZ 12: 247.

andererseits die “kindlichen Pietät” 孝 (*kō*) ausgehend vom Sohn analysiert werden könnten.<sup>136</sup> Zur selben “Klasse” wären in diesem Fall die übrigen der *Fünf Beziehungen* zu zählen. Die “Weisen”, so ist Sokō überzeugt, hätten ebenfalls zunächst das “Gesetz” zwischen “Himmel” und “Erde” ermittelt, um danach alle übrigen normativen Beziehungen des Kosmos zu regulieren.<sup>137</sup> Dadurch ist die Verbindung zwischen Erkenntnistheorie und politischer Praxis verdeutlicht.

Als Gegenstand der Kritik tritt die Gleichsetzung der “Gesetze” mit der menschlichen Natur bzw. dem “Wesen” bei den Vertretern des Neokonfuzianismus hervor.<sup>138</sup> Sokō argumentiert, dass die “Weisen” sich bei der Bestimmung von Normen an den “himmlischen Gesetzen” 天則 (*tensoku*) und den natürlichen Neigungen der Menschen orientierten, weshalb diesen die Legitimität der “höchsten Öffentlichkeit des öffentlichen Urteils” 至公ノ公論 (*shikō no kōron*) zukomme.<sup>139</sup> Wegen der Verortung der “Gesetze” im Innern des menschlichen Moralbewusstseins, wie es im Neokonfuzianismus durch Assoziation mit der menschlichen Natur und deren inhärenten moralischen Dispositionen geschehe, fehle ihrer Konzeption der Aspekt der öffentlichen Legitimität. Auf die Frage, ob “Gesetze” für Sokō deshalb nur außerhalb der Person existierten, antwortet dieser:

Himmel und Erde liegen im Außen; Erkenntnis (*kansatsu*) findet im Herzen (*kokoro*) statt. Etwas zu ergründen und darüber im Innern nachzudenken, das nennt man “WEG der Weisen” (*seijin no michi*). Innen und außen verbinden sich und in der Mitte entsteht von selbst jener Ort, an der sich die Gesetze (*nori*) befinden.<sup>140</sup>

(c) *Prinzip und praktische Vernunft*. Sokō nimmt an, dass sich jedes “Ding” durch einen Anteil von “Prinzip” konstituiert, wodurch sich dessen spezifische Verwendungsweise bzw. “praktische Vernunft” bestimmt.<sup>141</sup> Er be-

---

136 Ebenda.

137 Ebenda.

138 Ebenda: 251–52.

139 Ebenda: 254. Nach Sokōs Definition ist “öffentliches Urteil” gleichbedeutend mit dem Gemeinnutz und von “privaten Ansichten” 私見 (*shiken*) zu unterscheiden. Ebenda: 264.

140 Ebenda: 243: 天地ハ外ニシテ、觀察ハ心ニアリ、彼レヲ尽シテ内ニ察スルヲ聖人ノ道トイフ、内外相合シテ其ノ中ニ其ノ則自ラ立ツ所アルベキ也 (*Tenchi wa soto ni shite, kantsatsu wa kokoro ni ari, kore wo tsukushite uchi ni sassuru wo seijin no michi to iu, naigai aiau shite sono naka ni sono nori onozukara tatsu tokoro aru beki nari*).

141 Der Ausdruck “praktische Vernunft” nach Mengzi 5B1, SBBY 5: 13b8–14a1; SJ: 315.7–9; LEGGE (3) 372; WILHELM (2) 147; LAU 113; VAN NORDEN 132. LEGGE (3) bie-

zeichnet diese verschiedentlich auch als “Anwendungsgesetze/-methoden” 用法 (*yōhō*).<sup>142</sup> Als Beispiele nennt er das Zerschneiden von Bambus und Spalten von Holz. Beides könne nur erfolgreich durchgeführt werden, wenn dieses entlang der Bambusknoten bzw. Holzmaserung vorgenommen werde. Außerdem greift er das Gleichnis eines Kochs aus dem daoistischen Klassiker Meister Zhuang” 莊子 (*Zhuangzi/Sōshi*) auf, der aufgrund seines Wissens um die Maserung und Knorpelstruktur von Fleisch ohne Abnutzung seiner Messerklinge unzählige Ochsen schlachten konnte.<sup>143</sup> Für Sokō zeigt sich daran, dass Wissen um die “praktische Vernunft” der “Dinge” nicht in einer einmaligen erfolgreichen Verwendung zur Grundlage wird, sondern in einer konstanten und effektiven Praxis.<sup>144</sup>

Die Gültigkeit der “praktischen Vernunft” begründe sich darauf, dass diese ebenso wie die “Dinge” durch “Öffentlichkeit/Gemeinsinn” 公共 (*kōkyō*) legitimiert wird.<sup>145</sup> “Öffentlichkeit” entspreche nach Sokōs Auffassung dem “äußersten Prinzip” 至理 (*shiri*), das unwillkürlich in der kosmischen Ordnung zwischen “Himmel” und “Erde” existiert.<sup>146</sup> Das von den Neokonfuzianern als Legitimationskriterium eingeführte “Himmliche Prinzip” 天理 (*tianli/tenri*)<sup>147</sup> erkennt Sokō als Fehlinterpretation. Das “Himmliche Prinzip” bezeichne die spezifische “praktische Vernunft”, welche dem “Himmelsweg” 天道 (*tendō*) zu eigen sei; als Legitimationskriterium der Gesamtheit aller “Prinzipien” des Alltags komme jedoch allein die “Öf-

---

tet die Übersetzung “discerning rules”, während VAN NORDEN mit “pattern” überträgt. Zhu Xi setzt den Terminus “praktische Vernunft” mit der Bedeutung von “Prinzip” gleich.

142 YG, Bd. 36 (*Seigaku* 4), YZ 9: 407.

143 *Zhuangzi*, SBBY 2: 1b2–2b11; LEGGE (8a) 198–200; WILHELM (6) 54–55; WATSON 2003: 45–47.

144 YG, Bd. 36 (*Seigaku* 4), YZ 9: 408.

145 Ebenda: 410. Die Übertragung von *kōkyō* 公共 mit “Öffentlichkeit” wurde gewählt, um den Gegensatz zur negativ konnotierten “Privatheit” 私 (*si/shi, watakushi*) im Rahmen des konfuzianischer Diskurse zu markieren. Eine Übersetzung mit “Gemeinsinn/Allgemeinverbindlichkeit” (im Gegensatz eigennützigen Handlungsmotiven) entspricht in bestimmten Fällen ebenfalls der Wortverwendung Sokōs.

146 Ebenda: 406.

147 Der Terminus ist bereits für das *Meister Zhuang* und die *Aufzeichnungen der Riten* zu belegen. Zhu Xi assoziiert das “Himmliche Prinzip” mit der moralischen Natur des Menschen. Um dieses in moralischen Handlungen realisieren zu können, müsse seiner Auffassung nach die “menschlichen Begierden” 人欲 (*renqing/jinyoku*) unterdrückt werden. Das Instrumentarium neokonfuzianischen Kultivierungsmethoden dient diesem Ziel.

fentlichkeit“ in Frage.<sup>148</sup> Das Problem am neokonfuzianischen Konzept bestehe darin, dass es sich mit der Idee einer dem einzelnen Menschen inhärenten moralischen Dispositionen verbinde. Nach Sokō können mit dem “Himmelischen Prinzip” jedoch weder Naturphänomene noch menschliches Verhalten erklärt werden. Seine Funktion als Letztbegründungskriterium für Normen, welche dem Konzept im Rahmen Neokonfuzianismus zugesprochen wird, verliert es damit.

Im Zusammenhang mit seiner Kritik am Legitimationskriterium der Neokonfuzianer greift Sokō auch deren Theorie des “einen Prinzips in Mannigfaltigkeit” 理一分殊 (*liyi fenshu* / *ri'ichi bunshu*)<sup>149</sup> auf. Denn hier vermischten diese fälschlicherweise zwei ontologische Ebenen miteinander.<sup>150</sup> So habe Zhu Xi etwas mit Bezug auf die “Fünf Konstanten” 五常 (*gojō*) behauptet, dass diese sich aus einem einheitlichen “Prinzip” ableiten ließen.<sup>151</sup> Sokō geht davon aus, dass die “Fünf Konstanten” einen gemeinsamen Ursprung in den Prozessen des Kosmos haben. Das bedeute jedoch nicht, dass ihnen eine einheitliche Anwendungslogik zugrunde liege. In dieser Annahme wird die ontologische Grundposition des Gelehrten deutlich: Die kosmische Ordnung, basierend auf Dynamiken wie jener zwischen *Yin* und *Yang*, sind für den Menschen nur vermittelt durch deren Repräsentationen in der Welt der differenzierten Objekte und Kategorien erkennbar (z. B. in der räumlichen Unterscheidung von oben und unten). Die Bezugnahme auf die “Mannigfaltigkeit” der alltäglich erfahrbaren Welt ist nach Sokō Grundlage der “Weisenlehren”; die Annahmen der Vertreter des Neokonfuzianismus müssten hingegen den “Erklärungen der [Vertreter der] abweichenden Auffassungen” 異端之說 (*itan no setsu*) zugerechnet werden.<sup>152</sup>

Charakteristisch für Sokōs Diskussion der Erkenntnisgegenstände ist die Verschiebung des Fokus weg vom Konzept des “Prinzips” auf das der “Din-

---

148 YG, Bd. 36 (*Seigaku* 4), YZ 9: 409.

149 Ursprünglich von Cheng Yi formuliert und bei Zhu Xi systematisiert. Folglich wird ein universales “Prinzip” angenommen, dass Gegenständen und Menschen in gleicherweise zu eigen ist. In der Praxis erscheint dieses in seiner partikularen Ausprägung. Der neokonfuzianischen Erkenntnislehre zufolge gilt es, die Einheit des “Prinzips” zu erkennen, um das Handeln der normativen Ordnung anzupassen und die moralische Bestimmung der eigenen menschlichen Natur verwirklichen zu können.

150 YG, Bd. 36 (*Seigaku* 4), YZ 9: 411.

151 Bezug auf *Zhuzi yulei*, Bd. 6 (*Xingli* 3), LXCS 1: 100.1–2.

152 YG, Bd. 36 (*Seigaku* 4), YZ 9: 411.

ge”.<sup>153</sup> Darin drückt sich seine Kritik an den Vertretern des Neokonfuzianismus aus, denen er vorwirft, die ursprünglich zentrale Stellung des “WEGs” missachtet zu haben. Die Folge sei, dass sie sich in praktischen Fragen so ungelenken wie “Tonpuppen” 泥塑人 (*deisojin*)<sup>154</sup> gebärdeten.<sup>155</sup>

Die Menschen im Altertum sprachen nur vom WEG (*michi*) und ließen meistens das Prinzip (*kotowari*) unerwähnt. Die späteren Konfuzianer (*kōju*) sprechen ununterbrochen vom Prinzip, aber erwähnen in vielen Fällen den WEG nicht. Sie entfernen sich von den Weisenlehren (*seijin no oshie*) und schätzen nur die Plaudereien [über] die Reinheit (*seidan*) [des menschlichen Wesens].<sup>156</sup>

Beide Konzepte seien hinsichtlich ihrer Geltungsbereiche zu unterscheiden, wobei sich der “WEG” auf das Handeln und die “Prinzipien” auf das Wissen bezögen.<sup>157</sup> Die relative Bedeutung, die ersterem im Altertum beigemessen worden sei, erkläre sich daraus, dass der “WEG” die “Prinzipien” miteinschließe.<sup>158</sup> Indem Sokō die Unvereinbarkeit der neokonfuzianischen Position mit der des klassischen Konfuzianismus herausstellt, stellt er die theoretischen Grundlagentheorie ihrer Erkenntnislehre insgesamt in Frage.

## 2.4 Exegese des Großen Lernens

Der textliche Bezugspunkt der erkenntnismethodischen Überlegungen stellt die kanonische Schrift das *Große Lernen* dar. Sokōs Aufmerksamkeit gilt dem Konzept der “Ausweitung des Wissens [durch] Herangehen an die Dinge” 致知格物 (*zhizhi gewu* / *chichi kakubutsu*).<sup>159</sup>

153 Kritische Ansätze zu einer Neuinterpretation des Song-zeitlichen “Prinzip”-Konzepts bildeten sich in verschiedenen Strömungen des Neokonfuzianismus in der Ming-Zeit heraus. In der Qing-Zeit rückte etwa Yan Yuan 顏元 (1635–1704) das Konzept der “Dinge” 物 (*wu*) in ähnlicher Weise wie Sokō in das Zentrum seiner Erkenntnislehre. Vgl. TABERY 2009: 129–30; MIZOGUCHI 2012: 179–80.

154 Ausdruck nach *Chengshi waishu*, SBBY 5b12.

155 YG, Bd. 43 (*Seigaku* 11), YZ 10: 372.

156 YG, Bd. 36 (*Seigaku* 4), YZ 9: 407: 古人唯曰道多不及理, 後儒謂理而數不言道, 是又去聖人之教, 專貴清談也 (*Kojin tada michi wo iite, ōku kotowari ni oyobazu, kōju shikri ni kotowari iite kazukazu michi wo iwazu, kore mata seijin no oshie wo satte, moppara seidan wo tattoberi*).

157 Ebenda.

158 Ebenda.

159 Die Textpassage bezeichnet zwei der insgesamt “Acht Artikel” 八条目 (*batiaomul/hachijōmoku*) als Teil des im *Großen Lernen* vorgestellten Programms zur Errichtung einer friedlichen und wohlgeordneten Staatsordnung (die übrigen Artikel lauten: “die Gedanken wahrhaftig [machen]” 誠意 (*chengyi/sei*), “das Herz richtigstellen”

Die zentrale Bedeutung des *Großen Lernens* ergibt sich für den Gelehrten aus dem Umstand, dass diese “Quelle” 淵源 (*engen*) des “Studiums der Weisen” sei und die Essenz der Gelehrsamkeit der “Menschen im Altertum” 古人 (*kojin*) einfange.<sup>160</sup> In prägnanter Form schöpfe ihr Inhalt die “Anwendungen für die [zukünftigen] Zehntausend Generationen” 万世之用 (*bansei no yō*) aus und setze damit der Wissensaneignung keine Grenzen.<sup>161</sup> Für Sokō ist das *Große Lernen* damit “Richtmaß des Studiums der Weisen für

---

正心 (*zhengxin/seishin*), “die Person kultivieren” 修身 (*xiushen/shūshin*), “das Hauses ordnen/verwalten” 齊家 (*qijia/seika*), “den Staat regieren” 治國 (*zhiguo/chikoku*), “das Reich befrieden” 平天下 (*ping tianxia/hei tenka*). Vgl. Daxue (*Grundtext*), SBBY 1b6–8; SJ: 3.12; LEGGE (1) 357–58; WILHELM (4) 46; CHAN (2) 86; MORITZ 8. Die Bedeutung der Passage im Originaltext des *Großen Lernens* ist unklar und bietet daher großen Interpretationsfreiraum. In der Song-Zeit begannen Kommentatoren den Text des Werks, das ursprünglich als ein Kapitel in den *Aufzeichnungen über die Riten* enthalten war, separat zu behandeln. Sima Guang 司馬光 (1019–86) interpretierte die Passage bereits in erkenntnistheoretischer Weise, in dem er das Schriftzeichen 格物 (*gewu*) im Sinne eines Vermeidens von störenden Umwelteinflüssen auf das Bewusstsein auffasste. Zhu Xi schloss an die Versuche von Cheng Yi und Cheng Hao an, eine systematische Erkenntnis- und Kultivierungslehre zu konzipieren. In diesem Zusammenhang rückte er die Passage aus dem *Großen Lernen* in den Fokus und bot eine Interpretation, welche die neokonfuzianische Überlieferungsstruktur nachhaltig beeinflusste. Entsprechend der traditionellen Methode der Textexegese 訓詁 (*xungu*) kommentierte der Gelehrte jedes einzelne ihrer Schriftzeichen mit einem alternativen, bedeutungstragenden Zeichen. Folglich interpretierte er die Schriftzeichen 格物 (*gewu*) mit dem Ausdruck “Ergründung der Prinzipien” 窮理 (*qiongli*), welchen er dem *Leitfaden der Wandlungen* entnahm. Damit verbindet sich die Vorstellung, dass die aufmerksame Erforschung partikulärer Phänomene der erfahrbaren Welt – prinzipiell sind alle Bereiche gesellschaftlicher Praxis gemeint; bei Zhu steht die Auseinandersetzung mit den kanonischen Texten im Mittelpunkt – zur Einsicht in die ontologische Grundstruktur der Welt und des Kosmos führen kann. Das Ergebnis ist ein normatives Wissen, das zur Grundlage einer moralischen Handlungspraxis wird, indem sie sich an die kontextuelle Ordnung der Umwelt anpasst. Kritisiert wurde u. a. die Überbetonung der Erkenntnis des “Prinzips” als Kriterium moralischen Handelns. In der Ming-Zeit stellte Wang Shouren die Bedeutung des Moralbewusstseins bzw. “Herzen” 心 (*xin*) in den Mittelpunkt. Die duale Konzeption der Realität bei Zhu Xi, die zwischen normativen “Prinzipien” in der Außenwelt und dem “Prinzip” als inhärenter Bestandteil der menschlichen Natur unterschied, lehnte er ab. Seine Aufmerksamkeit galt den angeborenen Dispositionen des Menschen, die zu moralischen Urteilen befähigen. Vor diesem Hintergrund deutete er das Schriftzeichen 格 (*ge*) im Sinne von “richtigstellen” 正 (*zheng*) und meinte damit die Regulierung des Moralbewusstseins bzw. “[menschlichen] Herzen”. Vgl. ANGLE 127–31; KAKIUCHI 2005: 93–121; KAKIUCHI 2015: 102–24; SHIMADA 1993: 97 ff. Zur Rezeption des *Großen Lernens* in der Tokugawa-Zeit vgl. MINAMOTO 1988. MAEDA 1988 thematisiert Sokōs Interpretation der besagten Passage im *Großen Lernen*.

160 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 161.

161 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 220.

[die folgenden] Zehntausend Generationen” 万世聖学之標準 (*bansei seigaku no hyōjun*).<sup>162</sup> Das Curriculum muss mit ihrer Lektüre beginnen.<sup>163</sup>

Mit Sokōs Wertschätzung des *Großen Lernens* verbindet sich eine Würdigung der Leistungen des Zhu Xi, welche darin besteht, mit seiner Kompilation des Textes auf das “Studium der Weisen” aufmerksam gemacht zu haben.<sup>164</sup> Die Ablehnung neokonfuzianischer Positionen bei Sokō erfährt somit eine wichtige Nuancierung. Die Eingriffe Zhu Xis in den Originaltext erscheinen Sokō jedoch problematisch.<sup>165</sup> Die Motivation für die Ergänzung eines Kommentarkapitels etwa, von dem Zhu Xi ausging, dass es dem überlieferten Text fehle, basiere auf einer Fehlinterpretation des “Grundtextes” 經 (*jing/kyō*).<sup>166</sup> Sokō ist überzeugt, dass es an der von Zhu Xi vermuteten Stelle keine Textlücke gibt.<sup>167</sup> Die Veränderung der überlieferten Kapitelstruktur der Kommentare durch Zhu Xi verurteilt er als einen Eingriff, dem von “privaten Gedanken” 私意 (*shi’i*) geleitete “Hypothesen” 臆說 (*okusetsu*) zugrunde lägen.<sup>168</sup> Sokō zieht der Edition des Zhu Xi daher die Ausgabe des “alten Buchs” 古本 (*kohon*) des *Großen Lernens* vor.<sup>169</sup> Auch Wang Shouren

---

162 Ebenda.

163 Sokō bestimmt in den *Belehrungen des Yamaga* eine vom neokonfuzianischen Lektüreplan abweichende Reihenfolge des Kanons der *Vier Bücher*: 1. *Großes Lernen*, 2. *Mitte und Maß*, 3. *Erörterungen und Belehrungen*, 4. *Meister Meng*. Die Aussagen des Kanons der *Sechs Leitfäden* sind seiner Auffassung nach insgesamt im *Großen Lernen* enthalten. Der neokonfuzianische Lektüreplan sieht folgende Reihenfolge vor: 1. *Großes Lernen*, 2. *Erörterungen und Belehrungen*, 3. *Meister Meng*, 4. *Mitte und Maß*. Eine herausragende Bedeutung im konfuzianischen Schriftenkanon wurde dem *Großen Lernen* erst durch die Song-zeitlichen Neokonfuzianer zugesprochen.

164 Ebenda: 221. Ferner vgl. SKT (*Daigaku*), YZ 11:70 u. 125.

165 Ebenda: 70. Zhu Xi stützte sich auf bei seiner Edition des *Großen Lernens* auf die Vorarbeiten von Cheng Yi. Er unterteilte den Gesamttext in einen “Grundtext” und zehn Kommentarkapitel, deren Inhalt in logischer Beziehung zum “Grundtext” steht. Diese Anordnung hatte jedoch zur Folge, dass an fünfter Stelle ein Kommentar zu fehlen schien. Diesen ergänzte Zhu Xi eigenhändig. Zu Zhu Xis Edition des *Großen Lernens* vgl. GARDNER 1986: 27–45; MORITZ 55–59.

166 Sokō ist wie die Vertreter des Neokonfuzianismus davon überzeugt, dass der “Grundtext” die Worte des Konfuzius wiedergeben und die Kommentare von dessen Schüler Zeng Shen 曾參 verfasst wurden. Vgl. SKT (*Daigaku*), YZ 11: 124. Dem “Grundtext” misst der Gelehrte außerordentliche Bedeutung zu: Anhänger des “Studiums der Weisen” orientierten sich ausschließlich an diesem “einen Kapitel”. Ebenda: 167

167 Ebenda: 128.

168 Ebenda: 160.

169 Ebenda: 70. Diesen Ansatz vertrat bereits Wang Shouren in seiner Schrift “[Zum] alten Buch des *Großen Lernens* mit Nebentexten” 大学古本旁注 (*Daxue guben pangzhu*). Beeinflusst durch die Lehren des Ming-zeitlichen Gelehrten Lin Zhaoen 李兆

(Yangming) hatte die Verwendung des “alten Buchs” postuliert. Dem Mingzeitlichen Neokonfuzianer wirft Sokō jedoch einen Mangel an textkritischer Distanz vor.<sup>170</sup> Nach dem Verständnis des Gelehrten muss zwischen “Grundtext” und Kommentarteil unterschieden werden: Ersterer sei in einer “erhellten” Sprache verfasst worden und lege eine “einfache” Methodik dar, weshalb dieser keiner Überarbeitung bedürfe; letzterer enthalte fehlerhafte Schriftzeichen und fehlende Textpassagen.<sup>171</sup> Ferner seien darin alte und neue Textschichten nicht voneinander zu unterscheiden.<sup>172</sup> Ein korrektes Verständnis der Kommentare ergebe sich deshalb erst, nachdem die Bedeutung des “Grundtextes” erschlossen worden sei. Voraussetzung dafür sei es, die Bedeutung der “Worte der Weisen” in der eigenen Handlungspraxis praktisch durchdrungen zu haben.<sup>173</sup> Eine durch subjektive Urteile beeinflusste Interpretation des “Grundtextes”, wie Sokō sie dem Neokonfuzianer unterstellt, habe eine Verfremdung seiner ursprünglichen Intention zur Folge.<sup>174</sup>

Voraussetzung für die “Ausweitung des Wissens” ist das “Herangehen an die Dinge”.<sup>175</sup> Letzteres ist für Sokō gleichbedeutend mit “Gelehrsamkeit” 学問 (*gakumon*).<sup>176</sup> Er schließt sich der Deutung der Schriftzeichen 格 (*gel/kaku, itaru*) und 物 (*wu/butsu, mono*) des Zhu Xi an.<sup>177</sup> Mit “Herangehen an die Dinge” sei das “Heranlangen” 至 (*zhi/shi, itaru*) an die “Dinge des Reiches” 天下之物 (*tenka no mono*) gemeint.<sup>178</sup> Dieser semantische Gehalt leite sich von dem Ausdruck “die Dinge abwägen” 称物 (*cheng wu / mono*

---

恩 (1517–98), bezog sich in Japan auch Fujiwara Seika auf diese Ausgabe des *Großen Lernens*.

170 SKT (*Daigaku*), YZ 11: 160.

171 Ebenda.

172 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 221.

173 Ebenda.

174 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 221–22. Eine solche Interpretationsweise kommentiert der Gelehrte mit einem plastischen Gleichnis: “Als spüle man diese [= die ursprüngliche Intention des “Grundtextes”] eigenhändig im Hinterhaus hinunter”. Mit “Hinterhaus” 屋裏 (*yaura*) ist hier offensichtlich der Ort der Toilette gemeint. Vgl. ebenda.

175 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 21; NST 32: 182 bzw. 350.

176 Ebenda.

177 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 30; NST 32: 188 bzw. 353. Ferner vgl. SKT (*Daigaku*), YZ 11: 99.

178 SKT (*Daigaku*), YZ 11: 99. Hier ist zu berücksichtigen, dass Sokō nur der Lesung des Schriftzeichens zustimmt, aber ein anderes Konzept der “Dinge” als Zhu Xi vertritt.



wo *hakarū*) ab, der sich im *Leitfaden der Wandlungen* findet.<sup>179</sup> Gemeint ist wohl eine Reflektion über die normativen Kriterien – Sokō spricht vom Nachdenken über die “Gestalt und Erscheinung” 形象 (*keishō*) der “Dinge”–, welche der Handlungspraxis (bzw. der “Welt”) zugrunde liegen sowie die Aneignung eines praktischen Verwendungswissens.<sup>180</sup>

Die “Ausweitung des Wissens” entspricht nach Sokōs Verständnis der vollständigen Realisierung der menschlichen Wahrnehmungsfunktion.<sup>181</sup> Er schließt sich auch in diesem Fall der Lesung der Schriftzeichen nach Zhu Xi an, lehnt dessen theoretische Annahmen jedoch ab. Die “Ausweitung des Wissens” sei mit der Tätigkeit des “Denkens und Unterscheidens” 思弁 (*shiben*) zu beschreiben. Zwischen dem “Herangehen an die Dinge” und der “Ausweitung des Wissens” bestehe eine komplementäre Beziehung, wie sie in Passage 2.15 der *Erörterungen und Belehrungen* zwischen dem Lernen und Denken postuliert werde.<sup>182</sup>

Im Rahmen seiner Kritik an den Positionen des Neokonfuzianismus würdigt Sokō zunächst, dass die Song-zeitlichen Gelehrten die Bedeutung der Passage “Ausweitung des Wissens [durch] Herangehen an die Dinge” erstmals entschlüsselt hätten. Dieser Verdienst komme besonders Zhu Xi zu, der in seiner Kommentarschrift die Theorien der Brüder Cheng vollendet und weitere Studien in der späteren Kommentartradition initiiert habe.<sup>183</sup> Diesen Umstand bezeichnet Sokō als “große Freude” 大幸 (*taikō*).<sup>184</sup> Es ist ein weiterer Beleg für seine positive Haltung zum Hauptdenker des Neokonfuzianismus. Dennoch erachtet er Zhu Xis inhaltliche Deutung der Passage als falsch.<sup>185</sup> Da die Neokonfuzianer ein Vorwissen über die Erkenntnisgegenstände voraussetzten, richte sich ihr Erkenntnisinteresse auf die “Prinzipien”. Auf dieser Annahme begründe sich ferner ihre einflussreiche Ergänzung des Konzepts des “Herangehens an die Dinge” durch jenes der “Ergründung des

179 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 19; NST 32: 181 bzw. 350. Für die vollständige Passage im *Leitfaden der Wandlungen* vgl. *Yijing*, SBBY 2: 5b8–9; LEGGE (2) 286; WILHELM (4) 76.

180 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 20; NST 32: 181 bzw. 350.

181 Ebenda: 19; 179 bzw. 349. Ferner vgl. SKT (*Daigaku*), YG 11:99.

182 *Lunyu* 2.15, SBBY 1: 9b9–10; SJ: 57: “Lernen und nicht [über das Gelernte] nachdenken, das ist vergeblich. Nachdenken ohne [zuvor] gelernt zu haben, das ist gefährlich.” 学而不思则罔，思而不学则殆。Vgl. LEGGE (1); 150 WILHELM (1) 45; SLINGERLAND 13.

183 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 37; NST 32: 194 bzw. 353.

184 Ebenda: 33; 191 bzw. 354.

185 Ebenda: 37; 194 bzw. 353.

Prinzips” 窮理 (*qiongli/kyūri*).<sup>186</sup> Sokō hält diese für unzulässig, da zum einen Aussagen der “Weisen” im “Grundtext” des *Großen Lernens* nicht abgeändert werden dürften; zum anderen sei es unmöglich, die Erkenntnis von “Prinzipien” ohne eine vorherige Analyse der “Dinge” und “Angelegenheiten” durchzuführen.<sup>187</sup> Folglich beschreibe die “Ergründung des Prinzips” eigentlich das Ergebnis des Erkenntnisprozesses und müsse deshalb der “Ausweitung des Wissens” zugeordnet werden, anstatt dem vorausgehenden “Herangehen an die Dinge”.<sup>188</sup> Da sich die Konzepte der Neokonfuzianer letztlich alle aus den Grundannahmen ihrer Anthropologie ableiteten, sei ihre Gelehrsamkeit als “Studium des Herzens” 心学 (*shin gaku*) oder “Studium des Prinzips” 理学 (*ri gaku*) zu bezeichnen, deren Erkenntnisziel von der Intention des “Grundtextes” im *Großen Lernen* abweiche.<sup>189</sup>

Sokō kritisiert die Kultivierungsmethoden, welche sich mit der neokonfuzianischen Erkenntnislehre verbinden, die von der Deutung des *Großen Lernens* ausgehen. Auch hier erkennt er, dass diese nicht durch den “Grundtext” der Schrift gestützt werden.<sup>190</sup> Die neokonfuzianischen Kultivierungstechniken, wie die “[tief in die menschliche Natur] eindringende Kultivierung” 涵養 (*kanyō*), die “Bewahrung des [eigenen] Herzens” 存心 (*sonshin*), das “Festhalten an der Achtung” 持敬 (*jikei*) oder die “Stille Versenkung im Sitzen” 静坐 (*seiza*), beruhten insgesamt auf der von Sokō vielfach kritisierten Annahme, dass die menschliche Natur über moralische Dispositionen bzw. eine “Quelle” 本源 (*hongen*) verfüge, die noch vor der Erkenntnisgewinnung durch das “Herangehen an die Dinge und die Ausweitung des Wissens” beeinflusst werden müssten.<sup>191</sup> Diese Kultivierungsmethoden ver-

---

186 Für den Zhu Xis Kommentar zum *Großen Lernen* vgl. *Daxue*, SJ: 4.2. Eine ausführliche Begründung für seine Ergänzung gibt der Gelehrte in den *Belehrungen des Meister Zhu*. ZY, Bd. 15, 288. Anders als Sokō es Zhu Xi und den Vertretern des Neokonfuzianismus vorwirft, verweist Kakiuchi Keiko darauf, dass Zhu Xi die Bedeutung der “Dinge” – in diesem Kontext besser in der Bedeutung “Ereignisse” interpretiert – in deren Beziehung zum “Prinzip” herausstellte. Vgl. KAKIUCHI 2015: 54–56. Zur Bedeutung der “Ergründung des Prinzips” vgl. SHIMADA 1993: 66–69

187 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 40; NST 32: 196 bzw. 355. Ferner vgl. SKT (*Daigaku*), YZ 11: 107. Außerdem wirft er den Neokonfuzianern vor, die Bedeutung des Ausdrucks “Ergründung des Prinzips”, so wie dieser sich im “Großen Kommentar” 大伝 (*Dazhuan*) zum *Leitfaden der Wandlungen* findet, ebenfalls falsch aufgefasst zu haben. Ebenda.

188 Ebenda.

189 SKT (*Daigaku*), YZ 11: 109.

190 Ebenda.

191 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 25; NST 32: 185 bzw. 351.

leiteten Akteure dazu, so sein zentrales Argument, sich für die Kontemplation von der gesellschaftlichen Praxis zurückzuziehen und somit die Orientierung der Gelehrsamkeit auf “alltägliche Anwendungen” 日用 (*nichiyō*) aufzuheben.<sup>192</sup> Er selbst führt das Konzept des “Herangehens an die Dinge” unter der Bezeichnung “eingehende [Ergründung] der Angelegenheiten und Dinge” 詳事物 (*jibutsu wo tsumabiraka ni su*) in das Kultivierungsprogramm für den “Fähigen” ein.<sup>193</sup> Es dient als Instrument, um die Wahrnehmungsorgane von Täuschungen zu befreien und so die Ausbildung von Handlungsdispositionen wie “Tugenden” 德 (*toku*) und “Talente” 才 (*sai*) zu fördern.<sup>194</sup> Obwohl eine Übereinstimmung mit den neokonfuzianischen Theorien hinsichtlich einer Anwendung des Konzepts im Rahmen der Persönlichkeitskultivierung festzustellen ist, wird vor dem Hintergrund der anthropologischen Annahmen Sokōs deutlich, dass sein Anliegen darin besteht, einen notwendigen Bezug auf die Praxis – in Form der äußeren Beeinflussung der Ausbildung von Dispositionen etwa durch Erziehung – zu postulieren.

Sokōs Kritik erstreckt sich bis zur Auslegung des *Großen Lernens* bei Wang Shouren (Yangming) und dessen Schlüsselbegriff des “guten Wissens” (*liangzhi/ryōchi*).<sup>195</sup> Er bemängelt, dass Wang ähnlich wie die Song-

192 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 53–54; NST 32: 206–207 bzw. 359.

193 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 40–42; NST 32: 54–56.

194 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 41; NST 32: 54–55.

195 Ursprünglich ein Ausdruck nach *Mengzi* 7A15, SBBY 7: 4b6; SJ: 353.6. Vgl. LEGGE (3) 456; WILHELM (2) 187; LAU 148; VAN NORDEN 174–75. Mit “gutem Wissen” und “gutem Vermögen” 良能 (*liangneng/ryōnō*; ebenfalls *Mengzi* 7A15) beschreibt Menzius die natürlich moralische Urteilsfähigkeit des Menschen und die Fähigkeit, moralisch Handeln zu können. Wang assoziierte das “gute Wissen” mit dem “Himmlichen Prinzip” und behauptete, dass es dem menschlichen “Herzen” 心 (*xin/shin, kokoro*) angeboren sei. Ferner verknüpfte er sein Konzept des “guten Wissens” mit dem Ausdruck “Ausweitung des Wissens” aus dem *Großen Lernen*. Seiner Theorie zufolge müsse das “gute Wissen” im Innern des Menschen durch “Ausweitung des guten Wissens” 致良知 (*zhi liangzhi / chiryōchi*) in moralischen Handlungen realisiert werden. Da Wang an den Methoden der Song-zeitlichen Neokonfuzianer kritisierte, dass die Erforschung von “Prinzipien” außerhalb der eigenen Person kompliziert und indirekt sei, schenkte er dem “Herangehen an die Dinge” weniger Beachtung. Sokō wirft Wang jedoch vor, nicht anders als die Song-zeitlichen Neokonfuzianer auf Selbstrealisierung abzielen und außerhalb der Person liegende Angelegenheiten zu vernachlässigen. In den Augen des Gelehrten hat Wang den Terminus “gutes Wissen” bei Menzius falsch interpretiert. Menzius sei, genauso wie Konfuzius, davon ausgegangen, dass Wissen durch “Gelehrsamkeit” 学 (*gaku, manabu*) und “Gewöhnung” 習 (*shū, narai*) erlangt werde, nicht aber abgetrennt von den Erkenntnisobjekten im menschlichen “Herzen”. Die Annahme einer angeborenen Moralität in der menschlichen Natur bei Wang und den Song-zeitlichen Neokonfuzianern führen dazu, dass sich ihr Erkenntnisziel letztlich nicht voneinander unterscheidet. Vgl. YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 47; NST 32: 202 bzw. 357.

zeitlichen Neokonfuzianer die Reihenfolge des Erkenntnisprozesses falsch analysiere und deshalb das “gute Wissen” dem “Herangehen an die Dinge” voranstelle.<sup>196</sup> Bei einem Vergleich der Positionen Wangs mit jenen der Zhu Xis kommt Sokō zu dem Schluss, letzteren könne ein “Nutzen” 益 (*eki*) zugesprochen werden.<sup>197</sup> Außerdem würdigt er, dass Zhu die Fehler seiner Erkenntnislehre selbst eingesehen habe.<sup>198</sup> Wangs sei hingegen ein Vertreter “abweichender Auffassungen” 異端 (*itan*), dessen Theorien zu willkürlichem Handeln verleiteten.<sup>199</sup>

## 2.5 Fürstenbildung

Im Mittelpunkt der praktischen Erörterungen der Regierungslehre steht die Frage nach den Voraussetzungen für eine praxisbezogene Fürstenbildung. Sokō legt in diesem Zusammenhang sein Konzept der “Gelehrsamkeit” 學問 (*gakumon*) dar. Die prinzipielle Bedeutung der Aneignung von Herrscherwissen verdeutlicht er wie folgt:

Sollte ein Menschenherrscher (*jinkun*) sein Wissen nicht erhellen, so bleibt [das Reich inmitten] der Vier Meere (*shikai*) für ewig verdunkelt und die Zehntausend Dinge (*banbutsu*) werden nicht voneinander unterschieden.<sup>200</sup>

Sokō definiert die “Lehren der Weisen” 聖教 (*seikyō*) als zentralen Gegenstand der Fürstenbildung bzw. “Gelehrsamkeit”.<sup>201</sup> Das Grundprinzip der Lernpraxis bestehe im “Lernen” 学 (*gaku, manabu*) und “Nachfragen” 問 (*mon, tou*), ohne die es keinen Wissenszuwachs geben könne.<sup>202</sup> Vorbild sei das Verständnis von “Gelehrsamkeit”, wie es in der Praxis des legendären Herrschers Shun 舜 oder des Tang-zeitlichen Kaisers Taizong 太宗 (598–649; reg. 626–49) ersichtlich würde, die in Regierungsfragen ihre Gefolgschaft konsultierten.<sup>203</sup> Einen Schwerpunkt der Diskussion bildet Sokōs

196 Ebenda.

197 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 50–51; NST 32: 204–205.

198 Ebenda.

199 Ebenda.

200 Siehe YG, Bd. (*Kundō* 1), YZ 4: 80: 人君モシ知不明バ, 四海トコヤミトナリテ, 万物差別スベカラズ (*Jinkun moshi chi wo akiraka ni sezareba, shikai tokoyami to narite, banbutsu sabetsu subekarazu*).

201 Ebenda.

202 Ebenda.

203 Ebenda. Der chinesischen Mythologie zufolge soll Shun von Kaiser Yao aufgrund seiner Tugendhaftigkeit als Thronfolger bestimmt worden sein, obwohl dieser dem einfachen

Betrachtung des historischen Wandels der Fürstenbildung in China und Japan seit dem Altertum, welche den Hintergrund für seine Kritik an zeitgenössischen Auffassungen bietet. Folglich habe die ursprüngliche Intention des “Studiums der Weisen” in der Realisierung einer friedlichen und stabilen Regierung sowie der “umfassenden Rettung der Massen” 博ク衆ヲ救ウ (*hiroku shū wo sukuu*) bestanden.<sup>204</sup> Diese politische Zielsetzung der “Gelehrsamkeit” sei unter den Herrschenden in China als auch in Japan seit dem Altertum schrittweise vergessen worden. Noch unter Kaiser Taizu 太祖 (927–76; reg. 960–76) in der Song-Zeit habe sie im Dienst der Regierung gestanden.<sup>205</sup> Danach aber sei diese zu einem “gewöhnlichen Lernen” 俗学 (*zokugaku*) ohne einen praktischen Zweck verkommen.<sup>206</sup> Der Einfluss des Buddhismus und Daoismus habe diese Entwicklung zusätzlich verstärkt.<sup>207</sup> In Japan sei die Weichenstellung für eine falsche Ausrichtung der Fürstenbildung bereits in der Heian-Zeit gestellt worden.<sup>208</sup> Besonders stellt Sokō die Rolle von Schriftgelehrten und “Lektoren” 侍読 (*jidoku*) heraus, unter deren Einfluss sich ein Verständnis der Fürstenbildung entwickelte, nach dem Erkenntnisse über die richtige Regierungspraxis allein aus der Lektüre von Schriften gewonnen werden könnten.<sup>209</sup> Es darf vermutet werden, dass

---

Volk entstammte. Als seine Verdienste gelten die Regulierung der Maße, Strafgesetze und Opfergaben. Seine Regierung soll sich dadurch ausgezeichnet haben, dass Shun es verstand, enge Kontakte zu den verschiedenen Königstümern seines Reiches zu pflegen. Die Darstellungen Kaiser Shuns und die ihm zugesprochenen Tugenden und Verdienste variieren je nach Quelle stark. Taizong (wörtl. “Großer Ahn”; ursprüngl. Name: Li Shimin 李世民) war der zweite Kaiser der Tang-Dynastie und gilt aufgrund seiner politischen Maßnahmen und Regierungsweise als Modellherrscher des chinesischen Altertums.

204 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 27–26.

205 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 28. Taizu (wörtl. “Großer Ahne”; ursprüngl. Name: Zhao Kuangyin 趙匡胤) begründete die Nördliche Song-Dynastie. Ihm wird großes militärisches und politisches Geschick bei der Regierungsführung nachgesagt. Durch Reformen des Amts-, Militär- und Steuerwesens errichtete er eine Zivilregierung, die sich an konfuzianischen Prinzipien orientierte.

206 Ebenda.

207 Ebenda.

208 Ebenda: 30–31.

209 Ebenda. Aus diesem Grund schätzt er die Qualität literarischer Erzeugnisse aus dem Altertum und dem Mittelalter als gering ein, weil seiner Auffassung nach die Verfasser das Wesen von Regierung selbst nicht erfasst hätten. Er nennt beispielsweise die Heian-zeitlichen Gesetzessammlungen “Die Statuten [der Ära] Weite Mitmenschlichkeit” 弘仁格 (*Kōnin kyaku*), “Die Statuten [der Ära] Richtige Sichtweise” 貞觀格 (*Jōgan kyaku*) und “Die Statuten [der Ära] anhaltende Freude” 延喜格 (*Engi kyaku*) als auch politische Abhandlung, wie die Muromachi-zeitliche Schrift “Das Wesentliche über das Regieren

Zeitgenossen diese historische Betrachtung des Gelehrten als unverblünte Kritik an Hayashi Razan verstanden, der ebenfalls das Amt eines “Lektors” in der Regierung bekleidete.<sup>210</sup>

Sokō richtet den Fokus auf die motivationalen Voraussetzungen eines praxisbezogenen Studiums. Der “Wille” 志 (*shi*, *kokorozashi*) müsse auf den “Menschenweg” 人之道 (*hito no michi*) ausgerichtet sein, damit beim Lernen ein Bezug zu den “täglichen Anwendungen” hergestellt werden könne.<sup>211</sup> Die “dringende Pflicht” 急務 (*kyūmu*) sei es, eben diese “täglichen Anwendungen” selbst zum Gegenstand des Studiums zu machen.<sup>212</sup> Erkenntnis der “Prinzipien” 事理 (*jiri*) und “Anwendungsgesetze” 用法 (*yōhō*), welche die Praxis bestimmen, markierten das “Äußerste der Gelehrsamkeit” 学問之極 (*gakumon no kyoku*).<sup>213</sup> Damit ein “Lernwille” 学志 (*gakushi*) entstehen könne, müsse der Lernende zunächst über die eigenen Handlungsmotive reflektieren und die Mängel in der eigenen Handlungspraxis analysieren.<sup>214</sup> Danach gewährleiste tägliches “Üben und Erörtern” 講習討論 (*kōshū tōron*) des eigenen Verhaltens, dass “alte Ansichten” 旧見 (*kyūken*) korrigiert würden und das Studium sich ständig an der Praxis ausrichtet.<sup>215</sup> Entsprechend dem Weisenideal des Gelehrten betont Sokō, dass ein Lernender, der sein Studium am “Menschenweg” orientiere, sich wie ein “gewöhnlicher Mensch” 世人 (*sejin*) verhalte und seine Erkenntnisse ihn sich “mit [der Dynamik] der Welt bewegen” 与世推移 (*yo to suii*) ließen.<sup>216</sup> Bei den Befürwortern eines lektürebasierten Studium verhalte es sich genau andersherum: Diese begingen den Fehler, für die “Schriftenlektüre” 讀書 (*dokusho*) inner- und außerhäusliche Verpflichtungen zu vernachlässigen, sodass die Trennung zwischen “Gelehrsamkeit” und der Praxis “täglicher Anwendungen” noch verschärft wird.<sup>217</sup> Dass sich die Studienmethoden der Vertreter des

---

[entnommen aus] den Plaudereien eines Holzfällers” 樵談治要 (*Shōdan chi-yō*) des Ichijō Kaneyoshis 一条兼良 (1402–81).

210 Razan bekleidete dieses Amt ab Kanei 1 (1624).

211 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 103.

212 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 112.

213 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 129.

214 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 103–104.

215 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 115.

216 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 127.

217 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 158. Sokō äußert sich zu Funktion und Methode der Lektüre im Rahmen seiner theoretischen Erörterungen im dritten Werkteil der *Belehrungen des Yamaga*. Sein Aussagen beziehen sich gleichermaßen auf den “Fürsten” und den “Gefolgsmann”.

Neokonfuzianismus, die einen Schwerpunkt auf “Schriftenlektüre [und] Memorieren [von Sätzen]” 読書記誦 (*dokusho kishō*) sowie “stiller Sitz[meditation] und Befriedigung des Herzens” 静坐甘心 (*seiza kanshin*) setzen, sich unter den Zeitgenossen dennoch Beliebtheit erfreuten, erklärt sich Sokō mit dem natürlichen Hang des Menschen zum Kuriosen.<sup>218</sup> Es gehöre zu den “allgemeinen Leiden der Menschen” 人之通病 (*hito no tsūbyō*), Kompliziertes faszinierend zu finden und sich von der scheinbaren Einfachheit der unmittelbaren Alltagspraxis abzuwenden. Die neokonfuzianischen Lehren führen nach Meinung des Gelehrten zu simplen Einsichten, die im Gegensatz zu jenen Mühen ständen, die eine Änderung des eigenen Verhaltens im Kontext der Alltagspraxis erfordere.<sup>219</sup> Sokōs Konzeption eines praxisbezogenen Studiums verzichtet dennoch nicht auf die Lektüre, sondern schreibt dieser die sekundäre Funktion eines “Hilfsmittels für die täglichen Anwendungen” 日用之与力 (*nichiyō yoriki*) zu.<sup>220</sup> Demnach seien Schriften wichtig für die Vertiefung des institutionellen Wissens über die “Riten, Musik, Regularien und Gesetze” 礼楽制度 (*reigaku seido*), das Studium der Geschichte sowie der Grundprinzipien der Regierungslehre nach dem Vorbild der “Weisen”.<sup>221</sup> Mit der Verwendung der Lektüre als ein Hilfsmittel verbindet Sokō außerdem die Vorstellung, dass diese nach Erfüllung anderer Pflichten und in einem Zustand innerer Ausgeglichenheit praktiziert wird.<sup>222</sup> Die tägliche Wiederholung einer solchen Lektüre entfalte schließlich ihre Wirkung in Form von Erkenntniszuwachs und Tugendkultivierung.<sup>223</sup> Basis sei dabei eine korrekte “Lektüremethode” 読法 (*dokuhō*), welche umfassend innere Einstellung und Körperhaltung des Lesenden anleite, sodass ein “Austausch” 交 (*kō*, *majiwari*) zwischen Leser und den “Weisen und Würdigen” 聖賢 (*seiken*) entstehe.<sup>224</sup>

218 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 125–26.

219 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 122.

220 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 166.

221 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 166.

222 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 129.

223 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 159.

224 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 163. Als “Richtmaß” 標準 (*hyōjun*) der Lektüre gelten Sokō die “Schriften der Weisen” 聖人之書 (*seijin no sho*). Dazu zählt er insbesondere das *Große Lernen* und die *Erörterungen und Belehrungen*. Die Schriften *Mitte und Maß* sowie *Meister Meng* sind für ihn weniger bedeutsam, weil diese nicht von Konfuzius verfasst wurden. Die Lektüre des Kanons der *Sechs Leitfäden* empfiehlt Sokō zu Übungszwecken. Der Wert dieser Schriften begründe sich darauf, dass sie Aussagen des Konfuzius enthielten. Zu anderen Schriften der konfuzianischen Kommentartadition rät Sokō, vor deren Lektüre zunächst Intention und praktische Verdienste deren Verfasser

Als praktisches Ziel der Fürstenbildung sieht Sokō die Aneignung einer “Menschenkenntnis” 知人 (*hito wo shiru*).<sup>225</sup> Die Basis einer stabilen Regierung und Gesellschaftsordnung werde mit der Einsetzung eines fähigen Personals geschaffen.<sup>226</sup> Die “Menschenkenntnis” gehöre außerdem zu den “dringenden Pflichten” 急務 (*kyūmu*) des Fürsten, weil sich auf ihr sein Ruf als “erhellter Herrscher und würdiger Befehliger” 明君賢主 (*meikun kenshu*) begründe.<sup>227</sup> Die Schwierigkeit bei der Begutachtung von Amtsanwärtern sieht Sokō darin, dass ein Fürst aufgrund seiner Stellung und des reglementierten Austausches mit seiner Gefolgschaft auf “Tadel [oder] Lob” 毀譽 (*kiyo*) angewiesen sei, über das berichtet werde.<sup>228</sup> Erschwerend komme hinzu, dass Amtsanwärter sich gegenseitig der Unaufrichtigkeit beschuldigen würden.<sup>229</sup> Aus diesem Grund könne sich die Realisierung von “Menschenkenntnis” auf die Befragung der eigenen Gefolgschaft stützen.<sup>230</sup> Als Vorbild führt der Gelehrte die Regierung des legendären Herrschers Yao nach der Schilderung im *Leitfaden der Dokumente* an.<sup>231</sup> Die Bestimmung von “Würdigen” 賢 (*ken*) unter den Amtsanwärtern stellt eine weitere Schwierigkeit für den Fürsten dar.<sup>232</sup> Da es keine spezielle “Technik” 術 (*jutsu*) gäbe, die vorgetäuschte Qualifikationen offenbaren, müsse von der “Methode des Testens einer Person” 人ヲ試ムノ法 (*hito wo kokoromu no hō*) nach dem Vorbild des Yao und Shun Gebrauch gemacht werden.<sup>233</sup> Be-

---

zu überprüfen. Obwohl diese Schriften zumeist ein listiges Argumentationsziel verfolgten, seien sie aufgrund ihres Informationsgehalts nicht zu verwerfen. Der Kommentarschriften zu den *Sechs Leitfäden* und *Vier Bücher* bediene man sich zur Auslegung von Schriftzeichen, Namen, Gegenständen und dialektalen Ausdrücken. Vgl. ebenda: 167–68.

225 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 82 ff.

226 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 82.

227 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 82.

228 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 83.

229 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 83.

230 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 83.

231 Sokō bezieht sich auf eine Passage im *Leitfaden der Dokumente*, die davon berichtet, dass Yao die Fürsten Yizhong 義仲, Yihe 義和, Hezhong 義中 und Heshu 和叔 aus allen Teilen seines Reiches zu sich rief, um diese in Regierungsangelegenheiten um Rat zu fragen. Dieselbe Passage ist weiterhin bedeutsam für ihn, weil sie ein Argument für die Funktionsaufteilung zwischen “Fürst” und “Gefolgsmann” für die Herrschaftsausübung liefert. Vgl. *Shujing*, SBBY 1: 3b.3. Vgl. LEGGE (5) 24; KARLGREN 3.

232 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 85.

233 Ebenda: 86. Der Gelehrte warnt in diesem Zusammenhang davor, unmittelbare Wirkung von einem als fähig befundenen Anwärter zu erwarten. Ferner solle einer einzelnen Per-



merkwürdig sind in diesem Zusammenhang Sokōs wiederholte Bezüge auf das Kapitel “Die Statuten des Yao” 堯典 (*Yaodian/Gyōten*) im *Leitfaden der Dokumente*. Mit diesen will er sein Argument für ein Amtseinsetzungsverfahren stützen, das Ämter nach dem Kriterium der persönlichen Eignung anstatt der Erbfolge vergibt.<sup>234</sup> Unerwähnt bleibt hingegen der Umstand, dass im selben Kapitel der Herzog von Zhou als Befürworter eines Systems der Ämtervererbung zitiert wird. Es bleibt offen, ob der Gelehrte diesen Widerspruch zum Leitprinzip seiner Lehre bemerkte, demzufolge man sich beim “Studium der Weisen” am Herzog von Zhou und Konfuzius orientieren solle. Seinen Zeitgenossen gibt Sokō den Rat, das geschilderte Amtseinsetzungsverfahren unter den Bedingungen einer stabilen Regierung nicht zu vernachlässigen.<sup>235</sup> Denn bleibe die Amtsnachfolge ungeregelt, begännen einzelne Häuser Ämter für sich zu beanspruchen und Neueinsetzungen zu blockieren. Aus Mangel an fähigem Regierungspersonal folge schließlich, dass die Gewalten des Fürsten zunehmend eingeschränkt würden.<sup>236</sup>

## 2.6 Herrscherwissen

Die Bestimmung von Wissensgegenständen und Handlungsbereichen von Fürsten und Gefolgsleuten ist ein zentrales Anliegen bereits seit dem Frühwerk Sokōs, wie etwa seine Schrift *Kleines Studium der Kriegerlehren* veranschaulicht. Auch in den später verfassten *Knabenfragen im Exil* wird es

---

son nicht zu viele Aufgaben übertragen werden, da diese ansonsten überlastet werde. Die resultierenden Fehler würden letztlich dem “Fürsten” und seiner Regierung selbst angelastet.

234 Das Kapitel “Statuten des Yao” gilt im Konfuzianismus als *locus classicus* zu dieser Institution.

235 Ebenda: 88 ff.

236 Ebenda: 90–91. Diese Position leitet sich aus Sokōs Analyse der japanischen Herrschaftsgeschichte seit dem Mittelalter ab. Folglich sei es ein Verdienst des Minamoto no Yoritomo, die Regierungsverantwortung an Hōjō Tokimasa 北条時政 (1138–1215) zu übertragen und keinen untalentierten Nachfolger aus der eigenen Familie zu ernennen. Die Regierungsreformen der Hōjō-Regenten stellt der Gelehrte insgesamt als beispielhaft heraus. Besonders die Amtseinsetzungspraxis des Hōjō Tokiyori 時頼 (1227–63) erwähnt er lobend. Diese hätte ermöglicht, dass tugendhafte Gefolgsleute wie Aoto Fujitsuna 青砥藤綱 Einfluss auf die Regierung nehmen konnten. Die anschließende Regentschaft des Ashikaga Takauji 足利尊氏 (1305–58) kritisiert Sokō, weil diese von Beginn an unvollkommen gewesen sei und man lange keinen Nachfolger bestimmt habe. Ferner sei die tatsächliche Regierungsgewalt in die Hände der mächtigen Gefolgschaftshäuser der Shiba 斯波, Hosokawa 細川 und Hatakeyama 畠山 gefallen, welche eine effektive Amtseinsetzungspraxis verhindert hätten.

ersichtlich. Darin präsentiert er eine Zusammenfassung jener Wissensfelder, die seiner Auffassung der Fürstenbildung zugrunde liegen sollten:

Zu den Dingen, die ein Menschenherrscher (*jinkun*) gewöhnlich wissen sollte, gehören: die Sitten (*fūzoku*) unseres Landes (*honchō*), die Unterschiede zwischen Vergangenheit und Gegenwart, [die Abfolge] von geordneter und ungeordneter [Regierung] der vielen Generationen von Kriegerhäusern, wobei ein Zeitraum von hundert Jahren zugrunde zu legen ist; die geografischen Verhältnisse unseres Landes, [die Lage von] Burgen, Truppenversammlungsplätzen, Häfen und strategisch günstigen Orten; [die Lage von] Großschreinen und Großtempeln zusammen mit dem Gesamtumfang ihres Lehens (*sōchi*) und der Höhe ihrer Abgaben (*gyōkō*); die Familiennahmen von Königshäusern (*ōke*), Adelshäusern (*kuge*), Lehnsfürsten (*hōkō*) und Provinzherrschern (*gunshu*) zusammen mit den Vorlieben und Abneigungen dieser Menschen sowie ihrer Sitten, [die Namen] der Herzöge (*kyō*), Großwürdenträger (*taifu*) und Oberhäupter (*shuttōnin*) ihrer Häuser; innerhalb aller vier Volks[gruppen] (*shimin*) die Helden, Reichen sowie die Mutigen und Starken; die Familiennahmen von Großgefolgsmännern (*daijin*) und Amtsträgern (*yūshi*) sowie deren Willen zur Pflichterfüllung; [die Namen] jener Personen, die ein Amt antreten oder niederlegen; die Vorlieben und Abneigungen vertrauter Freunde (*shinyū*); die Moden der Zeit (*toki no hayarimono*); hochwertige Produkte (*dekimono*), Gerätschaften (*kimono*) sowie die Verwendung von Kleidern, Speisen, Wohnstätten und Werkzeugen; des Weiteren die Vorfahren der ehrwürdigen Hausleute (*go kenin*), deren [in der Vergangenheit] erbrachter Loyalität (*senchū*) und Loyalität in der Gegenwart (*tōchū*); die Regularien und Gesetze (*seihō*) der vielen Generationen [von Kriegerhäusern], besonders die Verfahrensweisen (*shiki*) der vielen Generationen des eigenen Haus (*tōke*); die Leitfäden der Weisen des anderen Landes (*ichō seikyō*) [in China]. Um diese Bereiche (*bun*) sollte [der Herrscher] sich in seiner freien Zeit bemühen.<sup>237</sup>

237 Siehe TD, Bd. 6 (*Chihei*), YZ 12: 406: 次ニ人君常ニ知り玉ウベキコト、本朝ノ風俗、古今ノタガイ、武家代々ノ治乱、中ニモ百年コノカタノ体タラク、本朝土地、会地、津、辺要、大社、大寺并ニ惣知行高、王家・公家・封侯・郡主ノ族祖、ソノ人ノ好悪・風俗、陪臣ノ卿・大夫、ソノ家ノ出頭人、所々ノ四民ノ内、豪傑・富人・雄才・英氣ノモノ、大臣、有司ノ族祖、志勤、其ノ出入ノ者、心友好悪、時ノハヤリモノ、出来物・器物・衣食居具ノ次第、并ニ御家人ノ先祖、先忠・当忠、代々ノ制法、コトニ当家代々ノ式、異朝聖經、コノ分ヲ以テ閑暇ノ時分ノツトメトナシ玉ウベシ (*Tsugi ni jinkun tsune ni shiri tamau beki koto, honchō no fūzoku, kokon no tagai, buke daidai no chiran, naka ni mo hyakunen konokata no tei taraku, honchō chido tochi, shiro, kaichi, tsu, henyō, taisha, ōdera narabi ni sōchigyōdaka, ōke, kuge, hōkō, gunshu no so zokuso, sono hito no kō'o, fūzoku, baishin no kyō, taifu, sono ie no shuttonin, shosho no shimin no uchi, gōketsu, fujin, yūjin, eiki no mono, daijin, yūshi no zokuso, kokorozashitsutome, sono deiri no mono, shinyū kō'o, toki no hayarimono, dekimono, kimono, ishoku kyōgu no shidai, narabi ni go kenin no senzo, senchū, tōchū, daidai no seihō, koto ni tōke daidai no shiki, ichō seikyō, kono bun wo motte kanka no jibun no tsutome to nashi tamau beshi*).

Die als Historienwerk angelegte Schrift *Aufzeichnungen der Angelegenheiten in den Kriegerhäusern* schließlich bietet in Art einer Enzyklopädie eine Übersicht jene Wissensbestände, deren Aneignung Sokō als Grundlage für die Regierungspraxis der Krieger erachtet.<sup>238</sup> Diese können neun unterschiedlichen Wissensformen zugeordnet werden:

(1) *Historisches Wissen*. Die Bände eins bis drei bieten zwei historische Abrisse. Der eine widmet sich den politischen Geschicken der Adelsregierung von ihren mythischen Anfängen bis in die späte Heian-Zeit; der andere vollzieht die Geschichte der Kriegerregierungen von der Kamakura- bis in die Sengoku-Zeit nach. Einen Schwerpunkt der historischen Wissensbestände stellen die Einzelbiografien von Gefolgsmännern des Oda Nobunaga (94), Toyotomi Hideyoshi (108) und Tokugawa Ieyasu (123) dar. Diese werden ferner durch biografische Darstellungen einzelner Fürstengeschlechter, individueller Fürsten sowie Gefolgsmänner zwischen der Kamakura- und frühen Tokugawa-Zeit in den Bänden sechzehn bis achtzehn ergänzt.

(2) *Militärisch-strategisches Wissen*. Die Bände neunzehn bis siebenundzwanzig tragen die Überschrift “Strategie” 戦略 (*Senryaku*). Sie bieten die Analyse von Schlachten zwischen dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert (der erste Eintrag widmet sich der Schlacht um die Burg von Kawagoe im Jahr 1546; der letzte behandelt die Schlacht von Shimabara zwischen den Jahren 1637 und 1638). Ergänzend finden sich in Band achtundzwanzig Strategiepläne zu den vorher beschriebenen Schlachtverläufen.

(3) *Wissen über das Verfassen von Normtexten*. In den Bänden neunundzwanzig bis fünfunddreißig, überschrieben mit “[Kompositions]vorlagen aus alter Zeit” 古案 (*Koan*), findet sich eine Kompilation historischer Quellen von Nobunaga, Hideyoshi, Ieyasu sowie weiteren großen Fürstenhäusern, wie z. B. den Imagawa 今川 oder Mōri 毛利. Die verschiedenen Textsorten (Mitteilungen, Verbote, Regularien, Vermächtnisschriften etc.) dienen als Kompositionsvorlagen für gleichartige Normentexte.

(4) *Regierungspraktisches Wissen*. Unter dem Titel “Gesetze und Verordnungen” 法令 (*hōrei*) sind in den Bänden sechsunddreißig und siebenunddreißig historische Beispiele von Beschlüssen, Erlassen, Verboten und Regularien eingeordnet. Diese reichen von der Siebzehn-Artikeln-Verfassung des Shōtoku Taishi bis zu den revidierten “Erlassen für die Kriegerhäuser” 武家諸法度 (*Buke shohatto*) von 1663 (Kanbun 3).

---

238 In der Forschung ist wiederholt auf den enzyklopädischen Charakter von Sokōs Historienwerk hingewiesen worden.

(5) *Geografisches Wissen*. In den Bänden achtunddreißig bis vierzig finden sich Beschreibungen von sechsundsiebzig “Ländern” 国 (*kuni*), welche nach der aus dem Heian-zeitlichen Korpus der “Straf- und Verwaltungsgesetze” 律令 (*ritsuryō*) bekannten Ordnung der “fünf Zentralprovinzen” 五畿 (*goki*) “sieben Verwaltungsbezirken” 七道 (*shichidō*) angeordnet sind. Im Fokus steht die Beschreibung von Burgen, die sich in den einzelnen Provinzen und historischen Schlachtfeldern finden. In diesem Sinne gibt es hier eine deutliche Überschneidung mit den Beständen des militärisch-strategischen Wissens. In den Bänden einundvierzig und zweiundvierzig werden “Poststationen” 駅 (*eki*) und “Straßen” 路 (*ro*) beschrieben. Der Band dreiundvierzig ergänzt die geografischen Beschreibungen in den vorherigen mit entsprechenden Detailkarten. Diesem Band ist eine Gesamtkarte Japans vorangestellt.

(6) *Zeremonielles Wissen*. In den Bänden vierundvierzig bis siebenundvierzig werden Zeremonien definiert, deren Ausführung von den Shōgunen bis hin zu den einzelnen Kriegerhäusern erwartet wird. Das inhaltliche Ordnungsprinzip der Bände sechsundvierzig und siebenundvierzig, welche den quantitativ größten Anteil dieses Wissensbestands beinhaltet, ist nach der Reihenfolge der Jahreszeiten geordnet.

(7) *Wissen über Regierungs- und Verwaltungsinstitutionen*. Die Bände achtundvierzig bis fünfzig enthalten Materialien zur institutionellen Organisation der Landesverwaltung (“Ländern” 国 (*kuni*) und “Distrikte” 郡 (*gun*)) sowie die Beschreibung verschiedener damit verbundener Verwaltungsämter, wie z. B. den “Magistraten” 奉行 (*bugyō*). Außerdem werden einige Prinzipien der Verwaltungspraxis besprochen (Band fünfzig).

(8) *Objekt- und Verwendungswissen über die Verwendung von Gegenständen*. In den mit “Tatsachen vormaliger Zeiten/Präzedenzfälle” 古実 (*Kojitsu*; in Band 54 auch: 故実 (*kojitsu*)) betitelten Bänden einundfünfzig bis vierundfünfzig wird mit Bezug auf verschiedene Normentexte, wie z. B. den *Riten der Zhou*, die normengerechte Verwendung von Objekten aus den drei Bereichen Speisen, Kleidung, Wohnen und militärischen Gerätschaften, wie Rüstung oder Trommeln, definiert.

(9) *Wissen über militärische Künste*. Die Bände fünfundfünfzig bis achtundfünfzig enthalten Definitionen und historische Quellen bzw. “Präzedenzfälle” zu den “militärischen Künsten” 武芸 (*bugei*), wobei jene des Bogenschießens (Band 55) und des Reitens (Band 56) inhaltlich den größten Raum einnehmen.

Diese Taxonomie kann gleichsam als Materialisierung der theoretischen und methodischen Überlegungen des Gelehrten zur Frage des Herrscherwissens betrachtet werden. Wichtigen Aufschluss gibt sie über den Stellenwert, den Sokō den einzelnen Wissenskategorien zuschreibt. Im Vergleich wird eine deutliche Schwerpunktsetzung auf das historische Wissensform ersichtlich. Dabei kommt dem Wissen über die Genealogien von Kriegerhäusern und Biografien von Gefolgsleuten eine zentrale Bedeutung zu. Ein erster und naheliegender Erklärungsansatz bietet sich an, berücksichtigt man die Hauptintention Sokōs, die im Vorwort zu den *Aufzeichnungen der Angelegenheiten in den Kriegerhäusern* ausformuliert wird. Er nennt hier zwei Gründe für die Notwendigkeit einer Aufzeichnung der Geschichte (Sokō spricht von “Gesehenem und Gehörtem” 見聞 (*kenbun*)) der Kriegerregierungen seit der Kamakura-Zeit: Erstens seien diese im Unterschied zum Altertum nicht ausreichend dokumentiert, sodass die Gefahr des Vergessens bestehe. Zweitens würde die einheimische (d. h. japanische) Geschichte von der zeitgenössischen Gelehrsamkeit – Sokō spricht von der “gewöhnlichen Memoriergelehrsamkeit” 記誦之俗学 (*kishō no gaku*) und den “unnützen Konfuzianern der Schreiberzunft” 文墨之腐儒 (*bunboku no fujū*) – zugunsten des Studiums ausländischer (d. h. chinesischer) Quellen vernachlässigt. Als einen besonderen Beitrag seiner *Aufzeichnungen der Angelegenheiten in den Kriegerhäusern* stellt Sokō außerdem heraus, dass diese in japanischer Schrift 倭字 (*waji*; wörtl. “Zwergenzeichen”) verfasst sei, welches als Kritik an der konfuzianisch bzw. sinologisch orientierten Wissenschaften zu verstehen ist. Was an diesen Aussagen über die eigene Intention jedoch unerwähnt bleibt, ist der Umstand, dass es sich nicht um ein archivarisches Interesse handelt: Geschichtsschreibung im Rahmen der frühneuzeitlichen Gelehrsamkeit ist, besonders unter dem Einfluss des konfuzianischen Modells, immer politische Geschichtsschreibung und deshalb mit einem normativen Anliegen verbunden. Mit anderen Worten hat Sokōs Projekt einer historischen Dokumentation der Kriegerhäuser seit Kamakura-Zeit eine politisch-normative Bedeutungskomponente. Zum einen wird durch die Auflistung von Kriegerhäusern und Gefolgsleuten eine spezifische Beziehungsstruktur geschaffen, die gleichzeitig eine Herrschaftsstruktur widerspiegelt. Das Haus der Tokugawa und der Begründer des ersten Tokugawa-Shogunats, Tokugawa Ieyasu, sind dabei der Angelpunkt dieser Struktur. Zum anderen tragen die genealogischen und biografischen Darstellungen dazu bei, eine zeitliche Kontinuität dieser Beziehungs- und Herrschaftsstruktur zu suggerieren. Die Erinnerung, deren Notwendigkeit Sokō im Vorwort zu den *Aufzeichnungen der Angelegenheiten in den Kriegerhäusern* behauptet, ist dabei

nur oberflächlich retrospektiv. Ihre intendierte Funktion ist prospektiv, dass heißt, die Herrschaft des Tokugawa-Hauses soll in die Zukunft projiziert werden.<sup>239</sup> Somit wird ein struktureller Zusammenhang von Wissens- und Handlungskonzept bei Sokō erkennbar. Denn das historische Wissen verbindet sich mit der normativen Forderung nach einer kontinuierlichen und ordnungsstiftenden Handlungspraxis.

Zahlreiche Indizien sprechen dafür, dass Sokō bei der Klassifikation des Wissens in den *Aufzeichnungen der Angelegenheiten in den Kriegerhäusern* Einflüsse des Genres der “Kunde von den Tatsachen/Präzedenzfällen in alten Zeiten” 有職故実 (*yūsoku kojitsu*) aufnahm.<sup>240</sup> Ursprünglich in der Gelehrtenkultur des Heian-zeitlichen Adels verwurzelt, wurde es ab der Kamakura-Zeit von den Kriegern rezipiert.<sup>241</sup> Indem Sokō für seine Schrift auf dieses tradierte Klassifikationssystem zurückgriff, präsentierte er die *Aufzeichnungen der Angelegenheiten in den Kriegerhäusern* in einer von den Regierenden akzeptierten Form der Wissensorganisation. Damit verstärkte er den Eindruck einer Kontinuität der Gelehrsamkeit (bzw. des Wissens) seit der Kamakura-Zeit mit dem Ziel, die eigene Gelehrsamkeit als eine Alternative zum Konfuzianismus darzustellen.<sup>242</sup> Unter diesem Gesichtspunkt gibt Sokōs Schrift wichtigen Aufschluss über Wissensorganisation und den Prozess der Wissensproduktion in der frühen Tokugawa-Zeit.

---

239 Jan Assmann spricht von einer Allianz zwischen Herrschaft und Erinnerung. Zur respektiven und prospektiven Funktion von Erinnerung vgl. ASSMANN 2007: 70–71. Hirano Jinya hat diesen Aspekt im Rahmen der einflussreichen Genealogie von Kriegerhäusern im siebzehnten Jahrhundert, dem “Kommentar zu den Genealogien der zahlreichen [Krieger]häuser in der Kanei[-Zeit]” 寛永諸家系図伝 (*Kanei shoka keizu den*, 186 Bde.) von 1643 (Kanei 20), beleuchtet und darauf aufmerksam gemacht, dass die wachsende Bedeutung der Beziehung zwischen den Häusern und den Tokugawa-Herrschern mit einem Wandel des Zeitverständnisses einherging, das langfristigen Loyalitätsbeziehungen Bedeutung beimaß. Vgl. HIRANO 2020.

240 Eine Auflistung der Quellenbestände in Sokōs Schule (“Halle zur Vermehrung der Tugend” 積徳堂 (*Sekitoku Dō*)) belegt, dass der Gelehrte etwa im Besitz von Schriften der Ogasawara-Schule war, welche das Genre in der Tokugawa-Zeit tradierten. Vgl. *Sekitoku Dō shoseki mokuroku*, YZ 15: 857 ff.

241 Repräsentativ für diese Genealogie des Genres ist die Schrift “Spiegel des Ostens” 東鑑 (*Azuma kagami*; alternativ: 吾妻鏡) aus dem frühen 14. Jahrhundert. Auch für die *Belehrungen des Yamaga* lassen sich zahlreiche Textbezüge belegen.

242 Anfang des 18. Jahrhunderts nahm auch Arai Hakuseki Anleihen an der Systematik der *Kunde von den Präzedenzfällen in alten Zeiten*, wie z. B. in der militärhistorischen Schrift “Überlegungen über militärisches Gerät an [unserem] Ursprünglichen Hof” 本朝軍器考 (*Honchō gunki kō*).

### 3. Handlungsbegriff

#### 3.1 Affekte

Thematisiert wird die Funktion der Affekte als handlungsmotivierende Kraft. Im Zentrum der Erörterungen stehen die Konzepte “Gefühle” 情 (*qing/jō*) und “Begierden” 欲 (*yu/yoku*). Sokōs Argumentation verfolgt zwei Ziele: Erstens die neokonfuzianische Affektenlehre als unrealistisch darzustellen, und zweitens die Affektregulierung als Voraussetzung eines ordnungsstiftenden Handelns zu bestimmen. Bedeutsam ist die konzeptionelle Verknüpfung von Begierden und Interessenverfolgung, welche der Gelehrte seinem Handlungsbegriff zugrunde legt.

Die Affekte haben nach Sokō ihren Ursprung in den physischen Aspekten der menschlichen Natur.<sup>243</sup> Nahrungstrieb und Geschlechtstrieb identifiziert er als “große Begierden” 大欲 (*daiyoku*).<sup>244</sup> Die ausgeprägten Wahrnehmungsorgane des Menschen bedingten, dass auch dessen Triebe stärker ausfielen als bei “Dingen”.<sup>245</sup> Sokōs zentrale Annahme seiner Affektlehre besagt, dass die “Weisen” ebenfalls über “Begierden” verfügten.

Begierden (*yoku*) bezeichnen eine Funktion (*waza*), die der menschlichen Natur (*sei*) entspringt und auf das Außen fühlend [reagiert]. Ohne dieses Herz (*kokoro*) gibt es den Menschen nicht. Dinge (*mono*), die erkennen (*chishiki*) können, besitzen alle ein Begierden-Herz (*yokushin*). Besonders das Wissen (*chi*) des Menschen übertrifft die Zehntausend Dinge, weshalb auch sein Begierden-Herz das der Zehntausend Dinge übertrifft. Weil [der Mensch] ein solches Begierden-Herz besitzt, haben es auch die Weisen (*seijin*). Ferner ist das Begierden-Herz nicht zu verabscheuen. Ein Zuviel der Begierden, das nennt man Störung (*madoi*).<sup>246</sup>

---

243 YZ 9: 66; NST 32: 215–16 bzw. 362.

244 Ebenda. Ferner vgl. YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 36 u. TD, Bd. 1 (*Gakumon*), YZ 12: 54.

245 YZ 4: 66; NST 32: 215–16 bzw. 362. Den “Dingen” spricht Sokō die Fähigkeit zu komplexer “Planung” 謀 (*hakarigoto*) ab.

246 Siehe TD, Bd. 1 (*Gakumon*), YZ 12: 53–54: 欲ハ性ノ発シテ感外ワザナリ、コノ心ナキ時ハ人ニ非ズ。凡ソ知識アルモノ皆欲心アリ、殊ニ人ノ知ハ万物ニ過グルヲ以テ、ソノ欲心モ又万物ニコユ。此ノ欲心アルヨリ聖人ニモ至ルベシ、更ニ欲心ヲ嫌ウモノニアラズ、欲ノ過ルヲ惑ウト云フ也 (*Yoku wa sei no hasshite soto ni kanzuru waza nari, kono kokoro naki toki wa hito ni arazu, oyoso chishiki arumono minna yokushin ari, koto ni hito no chi wa banbutsu ni suguru wo motte, sono yokushin mo mata banbutsu ni koyu, kono yokushin aru yori seijin ni mo itaru beshi, sara ni yokushin wo kirau mono ni arazu, yoku no suguru wo madou to iu nari*).

Sokō bezieht damit bewusst eine Gegenposition zu den Vertretern des Neokonfuzianismus.<sup>247</sup> Diese postulierten irrigerweise die “Begierdenlosigkeit” 無欲 (*muyoku*) als Ziel der Persönlichkeitskultivierung.<sup>248</sup> Anstatt die Affekte zu unterdrücken, zielen das “Studium der Weisen” auf deren “Regulierung und Mäßigung” 制節 (*seisetsu*) ab.

Das Studium der Weisen (*seijin no gaku*) basiert auf der Mäßigung der Begierden und der Richtigstellung der Interessen, aber dass kann man nicht [als Suche nach] Reinheit (*keppaku*) und Begierdenlosigkeit (*muyoku*) bezeichnen. Es [realisiert] die milde Interessenverwirklichung [gemäß] der höchsten Tugendhaftigkeit (*shitoku no onjun*).<sup>249</sup>

Sokō betrachtet Affekte nicht als intrinsisch gut oder schlecht. Aus seiner Anthropologie erklärt sich, dass es dafür kein moralisches Kriterium in der menschlichen Natur gibt. Deshalb problematisiert er den Gefühlsausdruck und dessen Übereinstimmung mit Normen außerhalb der Person. Folglich schreibt Sokō einem übermäßigen Gefühlsausdruck, wie z. B. “Wut” 忿怒 (*fun’nu*) oder “Verzagtheit” 吝退 (*rintai*), einen negativen Einfluss auf das Handeln zu. Dieser werde durch eine Unausgewogenheit des “Materie-Erhalts” der menschlichen Natur verursacht.<sup>250</sup> Diese bedinge ferner das Entstehen unterschiedlicher “Sichtweisen” 所見 (*shoken*) zwischen den Menschen. Durch Regulierung der Affekte werde dieses Problem überwunden, sodass “Rechtschaffenheit die Begierden besiegt” 義勝欲 (*gi yoku ni*

---

247 Die Lehren des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus gehen davon aus, dass die “Gefühle” in ihrem ursprünglichen Zustand moralisch gut sind, sich beim Kontakt mit der Außenwelt jedoch häufig übermäßig, d. h. in Form von “Begierden”, realisieren. Im Rahmen der neokonfuzianischen Anthropologie werden die “Begierden” mit der “materiellen Beschaffenheit” des menschlichen “Wesens” assoziiert. Ein “Weiser” sei in der Lage, die “Materie[-Energie]” seines “Wesens” zu regulieren und “Begierden” zu unterdrücken, sodass sich die “Gefühle” in Entsprechung mit dem “himmlischen Prinzip” realisieren. Unter den Song-zeitlichen Neokonfuzianern hat insbesondere Zhou Dunyi den Standpunkt vertreten, dass die “Weisen” begierdenlos seien; Zhu Xi systematisierte die Methoden zum Erreichen dieses Kultivierungsziels. Sokō lehnt die anthropologische Grundannahme der Neokonfuzianer bezüglich der Existenz eines moralisch gutartigen “Wesens” vor dem Kontakt mit der Außenwelt ab.

248 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 66; NST 32: 216 bzw. 362.

249 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 68; NST 32: 217 bzw. 363: 聖人之学, 在節欲正利, 而又無潔白無欲之可称, 是至德之温潤也 (*Seijin no gaku wa yoku wo sessuru ri wo tadasu ni ari, shikōshite mata keppaku muyoku shō subeki nashi, kore shitoku no onjun nari*).

250 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 66; NST 32: 216 bzw. 362.



*katsu*).<sup>251</sup> Mit anderen Worten: Sokō spricht der Handlungsorientierung eine zentrale Funktion für die Mäßigung der Affekte zu. Das spiegelt sich etwa in seiner Vorstellung eines “Edlen” 君子 (*junzi/kunshi*), welcher seine Wahrnehmungsorgane perfektionierte und somit seine Gefühlsausdrücke mäßigen könne.<sup>252</sup> Die Aufmerksamkeit des Gelehrten gilt in diesem Zusammenhang der Beschreibung der “Interessen[verfolgung]” 利 (*ri*) des “Edlen”, die er mit Bezugnahme auf Passage 4.16 in den *Erörterungen und Belehrungen* von jener eines “kleiner Menschen” 小人 (*xiaoren/shōjin*) differenziert.<sup>253</sup> Er sieht eine Verbindung zwischen Affekten und Interessenverfolgung, weil beide Eigenschaften der “Gefühle” seien und sich im Menschen in einem Zustand der “Vermischung” 混合 (*kongō*) vorfinden.<sup>254</sup> Diese hätten eine doppelte Wirkungsweise, nämlich mit den “menschlichen Gefühlen” 人情 (*ninjō*) im Einklang zu stehen oder diesen Schaden zuzufügen.<sup>255</sup> Die “Weisen” hätten “egoistisch/privat” 私 (*shi, watakushi*) motivierte Affekte und Interessen abgelehnt, etwa das unkontrollierte Ausleben von Nahrungs- und Geschlechtstrieb oder “Besitzinteresse” 財利 (*zairi*) und “Ruhminteresse” 名利 (*meiri*).<sup>256</sup> Dem “allgemeinen Reichsempfinden” 天下之通情 (*tenka no tsūjō*) entspräche es, dass Menschen geneigt seien, ihre Eigeninteressen zu verfolgen.<sup>257</sup> Das Konzept des “interessen[geleiteten] Herzens” 利心 (*lixin/rishin*), das die Neokonfuzianer verträten und sich mit deren Annahme der Begierdenlosigkeit verbinde, kritisiert Sokō als abstrakt und mit den

---

251 Diesen Ausdruck entnimmt Sokō wahrscheinlich der Ming-zeitlichen Anthologie “Großes Gesamt[schrifttum] der Natur-Prinzip[-Lehre]” 性理大全 (*Xingli daquan / Seiri taizen*, 1415).

252 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 66; NST 32: 216 bzw. 362.

253 Vgl. *Lunyu* 4.16, SBBY 2: 11a5; SJ: 73.5. Vgl. LEGGE (1) 170; WILHELM (1) 61; SLINGERLAND 35. [Übersetzung und Kanji]

254 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 66; NST 32: 216 bzw. 362.

255 Ebenda. Mit dem Konzept der “menschlichen Gefühle” ist eine allgemeine, für den Menschen typische emotionale Reaktionsweise gemeint. Für diese Verwendung im Rahmen des Neokonfuzianismus vgl. ANGLE 2017: 94. Im Kontext literarischer Strömungen der Tokugawa-Zeit, die sich seit der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts besonders im städtischen Milieu der Händler herausbildete, erfuhr das Konzept eine positive Konnotation. Vgl. MINAMOTO 1999.

256 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 67; NST 32: 216–17 bzw. 363.

257 SKT (*Daigaku*), YZ 11: 128–29.

ursprünglichen Intentionen der “Weisen” unvereinbar.<sup>258</sup> Letztere hätten lediglich davor gewarnt, Eigeninteressen vor das Gemeinwohl zu stellen.<sup>259</sup>

Im Rahmen seines Praxisdiskurses erörtert der Gelehrte die Affektregulierung als Voraussetzung des ordnungsstiftenden Handelns der Regierenden. In den Fokus stellt er zunächst die hierarchische Organisation des Kriegerstandes. Denn, so Sokōs Überlegung, was würde geschehen, wenn Vertreter der Gefolgschaft in gleicher Weise nach jenen “Reichtümern und [Standes]würden” 富貴 (*fūki*) strebten, die “Himmelssöhnen” 天子 (*tenshi*) sowie “Herzögen und Fürsten” 公侯 (*kōkō*) vorbehalten seien? Dieses würde seiner Überzeugung nach zur Auflösung des Standes führen und die natürlichen Hierarchien zerstören.<sup>260</sup> Außerdem problematisiert er die gewalttätige Durchsetzung von Eigeninteressen. Diese führe in einen Zustand der Barbarei, sodass die Menschen sich schließlich wie “Federvieh und Biester” 禽獸 (*kinjū*) gegenseitig verspeisten.<sup>261</sup> Die zerstörerischen Interessenverfolgung einzudämmen sei das Hauptanliegen der “Weisen” gewesen. Folglich müssten sich “Edle” dem Studium des “Menschenwegs” widmen, während es Pflicht “kleiner Menschen” sei, “Belehrungen” 教 (*kyō*, *oshie*) und “Gesetze/Methoden” 法 (*hō*) zu befolgen, um so ihre “Sitten” 風俗 (*fūzoku*) zu kultivieren. Sokōs praktische Handlungsanweisungen richten sich an die Regierenden in ihren Handlungsrollen als Fürsten und Väter. Ob ein Fürst seine Herrschertugend realisieren könne, hänge von dessen Affektregulierung ab.<sup>262</sup> Das Streben nach der höchsten Stellung im Staat und nach Vermehrung von Besitz gehört laut Sokōs Verständnis zu den unwillkürlichen Neigungen aller Herrschenden und ist deshalb selbst unproblematisch.<sup>263</sup> Das Beispiel der legendären Herrscher Yao und Shun zeige, dass diese solche natürlichen Antriebe nicht auf Kosten ihres Volkes bzw. bei Verschwendung wertvoller Ressourcen auslebten.<sup>264</sup> Dagegen begründe sich der schlechte Ruf der Könige Jie 桀 und Zhou 紂 auf deren Selbstsucht und

---

258 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 67–68; NST 32: 217 bzw. 363.

259 Ein alter Beleg für den Ausdruck “interessen[geleitetes] Herz” findet sich im *Meister Xun*. Vgl. *Xunzi*, SBBY 3: 11b9–10. Vgl. KÖSTER 60.

260 Ebenda: 68–69; 218 bzw. 363.

261 Ebenda.

262 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 33–42.

263 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 34–35.

264 Ebenda. Sokō greift in diesem Zusammenhang die Metapher von der “alleinigen Freude” 独樂 (*dulē/dokuraku*) aus dem *Meister Meng* (*Mengzi* 1A2) zur Beschreibung einer selbstsüchtigen Regierungsweise auf.

Maßlosigkeit.<sup>265</sup> Vor dem Hintergrund des Beispiels Jies und Zhous mahnt Sokō den Fürsten, dass ein ungezügelter Ausleben der Machttriebe zur Folge haben könne, mit einem “schlechten Namen” 惡名 (*akumyō*) in die Geschichte einzugehen und in die Reihe “todbringender Herrscher” 亡君 (*bōkun*) und “verdunkelnder Generäle” 暗将 (*anshō*) gestellt zu werden.<sup>266</sup>

Sokō beobachtet, dass die Erlangung des Herrscheramtes häufig mit der Verwirklichung “höchster Freude” 至樂 (*shiraku*) verwechselt werde. Dieser ursprünglich daoistische Begriff verbinde sich außerdem mit der problematischen Idee der Begierdenlosigkeit des Herrschers.<sup>267</sup> Stattdessen solle sich der Fürst der “höchsten Schwierigkeit” 至難 (*shinan*) seines Amtes vergewissern. Diese bestehe darin, die eigenen Gefolgsleute mit den jeweils angemessenen Ämtern zu betrauen, deren Häuser zu verwalten und ihren Sorgen Aufmerksamkeit zu schenken. Dieses sei Voraussetzung, um seine Gefolgschaft an sich zu binden. Die nächste Schwierigkeit für den Fürsten bestehe darin, dieselbe Vorgehensweise auf die Regierung der Bevölkerung zu auszuweiten.<sup>268</sup> Im Rahmen seines Praxisdiskurses identifiziert Sokō insgesamt sechs Affekte als Gefahr für die Herrschaftsausübung: (1) “Ruhmbegierde” 名欲 (*meiyoku*), (2) “Vorteilsstreben” 利欲 (*riyoku*), (3) die “Nahrung[s]begierde” 飲食 (*inshoku*), (4) “Geschlechtsbegierde” 色欲 (*shikiyoku*), (5) den eigennützigen Missbrauch der “Palast[ordnung]” 宮室 (*kyūshitsu*) und (6) das übermäßige Vergnügen bei der “Jagd” 田獵 (*denryō*).<sup>269</sup> Er empfiehlt dem Fürsten, zunächst deren Funktion zu bestimmen und dann zu regulieren.<sup>270</sup> Das Ziel der Begierdenlosigkeit sei in Anbetracht der großen Anzahl verschiedener Affekte, die jeweils einzeln identifiziert werden müssten, impraktikabel.<sup>271</sup>

265 Jie war der letzte Herrscher der Xia-Dynastie und wurde von König Tang 湯 getötet. Zhou war der letzte Herrscher der Yin-Dynastie und wurde von König Wu 武 besiegt. Im *Meister Meng* (*Mengzi* 1B8) werden beide im Zusammenhang mit der Diskussion um die Legitimität des Tyrannenmords genannt.

266 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 35.

267 Ebenda. Dieser Ausdruck hat seinen Ursprung im daoistischen Klassiker *Meister Zhuang*, der ein gleichnamiges Kapitel enthält. Darin werden weltliche Wertvorstellungen als widersprüchliche und unzureichende Handlungsprinzipien kritisiert und stattdessen das “Nicht-Eingreifen” 無為 (*wuwei/mui*) als Mittel zur Verwirklichung “höchster Freude” (*zhile/shiraku*) in der Regierung vorgestellt. Vgl. *Zhuangzi*, SBBY 6: 15b11–20a11; WATSON 2003: 113–19.

268 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 35–36.

269 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 36.

270 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 41.

271 Ebenda.

Im Rahmen seiner Handlungsanweisungen an den Vater thematisiert Sokō u. a. die Kindererziehung.<sup>272</sup> Er kritisiert zeitgenössische Erziehung, da diese von übertriebener Fürsorge ausginge: Bleibe ein Wunsch unerfüllt, werde es Kindern erlaubt, ihre Unzufriedenheit durch heftiges Weinen zu äußern, woraufhin sie augenblicklich von den Ammen beruhigt würden.<sup>273</sup> Dieses wirke sich negativ auf die “Gestalt der Materie[-Energie]” 氣象 (*kishō*) aus, die im frühen Kindesalter geformt werde und das Verhalten einer Person bis an ihr Lebensende präge.<sup>274</sup> Als Erwachsene neigten diese zu “Unflätigkeit und Ausschweifung” 放埒奢侈 (*hōratsu shashi*) oder entwickelten Symptome eines “Kranken” 病者 (*byōsha*).<sup>275</sup> Fehlende Ermahnung zur Mäßigung hätte außerdem zur Folge, dass schon im Kindesalter Hierarchien überschritten würden, die etwa zwischen Geschwistern existieren, und sich somit ein “räuberischer Eigensinn” 潜奪ノ私 (*sendatsu no watakushi*) ausprägen.<sup>276</sup> Sokō mahnt, bei der Kindererziehung jenen Bereichen Aufmerksamkeit zu schenken, die gewöhnlich für unwichtig erachtet würden, wie z. B. die Nahrungsaufnahme, das Ankleiden, der Umgang mit Geräten oder das Spielen. Hier gelte es willkürliches Ausleben der Affekte zu unterbinden und “Sparsamkeit” 儉約 (*kenyaku*) zu vermitteln.<sup>277</sup> Auf diese Weise würden die Dispositionen für eine gewissenhafte Pflichterfüllung in der Zukunft ausgebildet.<sup>278</sup> Der Gelehrte empfiehlt bei der Kindererziehung akzeptierte Ansichten zu hinterfragen und deren “Prinzipien” zu ergründen.<sup>279</sup> Auf diesen müssten dann die korrekten “Anwendungsgesetze” für die Ausbildung der Wahrnehmungsorgane und der Affekte begründet werden, um die “Wahrheit der unterstützenden Erziehung” 輔養ノマコト (*hoyō no makoto*) zu realisieren. Letztere bestehe in der Förderung einer dauerhaften Aufmerksamkeit für den “WEG” und Vervollkommnung des “himmlischen Wesens” 天性 (*tensei*).<sup>280</sup>

---

272 YG, Bd. 16 (*Fushidō* 1), YZ 6: 277–78.

273 Ebenda.

274 Ebenda.

275 Ebenda.

276 Ebenda.

277 Ebenda.

278 Ebenda.

279 Ebenda.

280 Ebenda.

### 3.2 Handlungsorientierung

Die Bestimmung der Handlungsorientierungen ist ein thematisches Zentrum in Sokōs Erörterung des Handelns. Hier werden seine Vorstellungen bezüglich des Verhältnisses zwischen den Handlungsdispositionen der Einzelakteure und der normativen Ordnung der Öffentlichkeit erkennbar. Im Fokus stehen die Begriffe “Rechtschaffenheit” 義 (*yi/gi*) und “Interesse” 利 (*li/ri*).

Im Rahmen der Kultivierungslehre zählt Sokō die Fähigkeit, “Rechtschaffenheit” und “Interesse” voneinander unterscheiden zu können, zu einer der “Techniken des Herzens” 心術 (*shinjitsu*) bzw. zu jenen mentalen Handlungsdispositionen, deren Ausbildung er dem “Fähigen” empfiehlt. Die Grundlage von Rechtschaffenheit beschreibt er als eine Selbstreflexion über schamhafte Handlungsmotive, die zu Mäßigung führen soll.<sup>281</sup> Dagegen beschreibt er den Ursprung von Interessenverfolgung als eine Beeinflussung durch innere Triebe und äußere Reize.

Der Meister sprach: “Rechtschaffenheit besteht in jedem Fall zwischen [einem selbst] und einem Gegenüber (*tasha*). Über deren Anwendung in seinem Herzen reflektieren und jenes korrigieren, weshalb man Schuld und Scham [empfindet]: Das ist [die Bedeutung] von Rechtschaffenheit. [Empfindet man] in seinem Innern zwar Scham, aber denkt trotzdem zuerst an die Verwirklichung der eigenen kurzfristigen Interessen, dann liegt das daran, dass man sich am Interesse orientiert und die Rechtschaffenheit fehlt.”<sup>282</sup>

Deutlich zeigt sich die wichtige Rolle, die Sokō kognitiven Prozessen für die Bestimmung der Handlungsorientierung zuschreibt. Deutlich stützt sich sein Verständnis der motivationalen Grundlagen der Rechtschaffenheit auf das *Meister Meng*, in dem Schamempfinden als jenes moralische Grundgefühl analysiert wird, aus dem die Tugend der Rechtschaffenheit durch Kultivierung entwickelt werden kann. Neben dieser offensichtlichen Bezugnahme auf die konfuzianische Tugendlehre ist Sokōs Erörterung der Handlungsorientierung durch die zahlreichen historischen Beispiele charakterisiert,

---

281 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 9: 23; NST 32: 41.

282 YG, Bd. 24 (*Shidan* 3), YZ 7: 401–2: 師曰はく、義は必ず他人の間にあることに、なしても不為とももの事あるを、我が心の内にかへりみて、やましく恥づかしき所を改め正す、是れ義也。内にはづる所あれども、当分の利用を専らとして、其の利に従ふがゆゑに、義をかくになれる也 (*Shi iwaku, gi wa kanarazu tanin no aida ni aru koto ni, nashitemo nasazu to monogoto aru wo, waga kokoro no uchi ni kaerimite, yamashiku hazukashiki tokoro wo aratame tadasu, kore gi nari. Uchi ni hazuru tokoro aredemo, tōbun no riyō wo moppara to shite, sono ri ni shitagau yueni, gi wo kaku ni nareru nari*).

welche er der indigenen Tradition der Kriegerepen entlehnt. So greift er etwa eine Aussage des Kusunoki Masashige 楠正成 (gest. 1336) auf, dem Held der *Chronik des Höchsten Friedens*, um zu verdeutlichen, dass die Beziehung zwischen Fürst und Gefolgschaft auf Rechtschaffenheit und nicht Vertrautheit fußen solle. Zwar könne ein auf Vertrautheit basierender Umgang in manchem Fall dem Fürsten helfen, seine Interessen zu verwirklichen, aber bei einer wiederholten Bitte auf Widerstand der Gefolgsleute stoßen.<sup>283</sup>

Sokō begreift eine Handlungsweise, die sich an Rechtschaffenheit orientiert, nicht als unvereinbar mit Affekten und Interessen. In Übereinstimmung mit den Annahmen seiner Affektenlehre und seines Weisenideals stellt er heraus, dass auch „Weise“ und „Edle“ über Vorlieben verfügten und sich diesbezüglich nicht von gewöhnlichen Menschen unterschieden.<sup>284</sup> Mit dieser Ansicht weicht er von den Lehren des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus ab, nach denen sich Rechtschaffenheit auf das von Affekten unbeeinflusste „Prinzip“ begründet.<sup>285</sup> Sokō begründet das Kriterium für Rechtschaffenheit nicht in den moralischen Dispositionen des Akteurs. Für ihn führt die Selbstreflektion über schamhaftes Verhalten – das heißt, über eine Empfindung, die aus einer Verletzung der normativen Ordnung resultiert – zur Beseitigung von „Verwirrungen“ 惑 (*madoi*). Denn dieses verleiht einem „Fähigen“, so das Hauptargument, ein klares Verständnis der Werte, auf denen die normative Ordnung basiert.

Dem Verwirklichen eigener Interessen natürlich den Vorzug zu geben, darin sind die Empfindungen aller Menschen im Reich gleich, aber die Weisen und Edlen treffen die Unterscheidung zwischen unwichtig und wichtig (*keijū wo yoku benzu*). [Mit einer Unterscheidung zwischen] unwichtig und wichtig ist gemeint: Fürsten, Väter, [ältere Brüder], Lehrer und Ehemänner sind für uns wichtig, [aber] Gefolgsmänner, Söhne, [jüngere] Brüder, Kinder und Ehefrauen sind für uns unwichtig. [Ferner bedeutet es], dass auch Reich, Land und Haus wichtiger sind als unsere eigene Person sowie [das Verhalten im] Sehen, Hören,

283 Masaki Wakao hat im Rahmen seiner Studie zur Rezeption der *Chronik des Höchsten Friedens* in der frühen Tokugawa-Zeit darauf hingewiesen, dass das Bild des Kusunoki Masashige von Geschichtenerzählern und Gelehrten gleichermaßen an die politischen und sozialen Bedingungen der Zeit angepasst wurde. Die Charakterisierung des Kusunoki Masashige als ein Vorbild tugendhaften Handelns, das Sokō präsentiert, ist der Kommentarschrift „Erklärungen aus den Beurteilungen und geheimen Kommentaren zur *Chronik des Höchsten Friedens*“ entlehnt. Zur Rezeption der Kommentarschrift bei Sokō vgl. WAKAO 2007: 89–91.

284 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 9: 24; NST 32: 42.

285 Dieses geschieht durch Zhu Xis Gleichsetzung der Kardinaltugenden mit der menschlichen Natur, die wiederum mit dem „Prinzip“ assoziiert wird. Vgl. z. B. *Mengzi jizhu*, SJ: 238.2–3.

Sprechen und Bewegen wichtiger sind als [der Zustand des] Herzens. Wenn man [diesen Unterschied zwischen] unwichtig und wichtig eingehend ergründet hat, dann enden die [diesbezüglichen] Verirrungen (*madoi*).<sup>286</sup>

Sokō veranschaulicht seinen Standpunkt bezüglich der Entscheidung zwischen Leben und Tod anhand eines Beispiel, das er erneut den Kriegerepen entnimmt. Dieses Thema mag bei seiner Zuhörer- bzw. Leserschaft aus dem Kriegerstand auf besonderes Interesse gestoßen sein. Es handelt sich um eine Episode aus dem Kamakura-zeitlichen Kriegerepos “Erzählungen über das Haus der Taira” 平家物語 (*Heike monogatari*; Bd. 9 u. 10), die von der Gefangennahme des Taira no Shigehira 平重衡 (1157–85) handelt, nachdem seine Gefolgsleute vor den vorrückenden Truppen der Minamoto geflohen waren. Am Beispiel eines dieser Gefolgsleute, Gotōbyōe Morinaga 後藤兵衛盛長, zeigt Sokō, dass diesem das Verständnis der Wertigkeiten fehlte und er fälschlicherweise nicht den eigenen Tod zur Rettung seines Herrn wählte. Sokō betont an anderer Stelle, dass eine leichtfertige Aufopferung ebenfalls nicht mit einem an Rechtschaffenheit orientierten Handeln vereinbar sei.<sup>287</sup> Das Erhalten von fürstlicher “Gunst” 恩 (*on*) stellt eine weitere, tief mit dem traditionellen Werteverständnis der Krieger verbundene Praxis dar.<sup>288</sup> Sokō problematisiert diesbezüglich, dass unter zeitgenössischen Kriegern vergessen werde, dass die eigene Stellung abhängig von der Einsetzung durch den Fürsten sei. Stattdessen schreibe man sich die eigenen Verdienste oder Herkunft zu, welche der Gelehrte als ein eigeninteressiertes Verhalten kritisiert. Darin erkennt er die Gefahr einer Destabilisierung des auf gegenseitiger Anerkennung von Verdiensten basierenden Verhältnisses zwischen Gefolgsleuten und Fürst. Deshalb muss das Erwidern von fürstlicher “Gunst” als ein an Rechtschaffenheit orientiertes Verhalten erkannt werden. Dahinter steht Sokōs Gedanke, dass die auf Selbstreflektion basierende Handlungsorientierung das Bewusstsein unter den Gefolgsleuten für

---

286 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 24; NST 32: 42: 自の身を利することを好むは、是又天下同情にして、聖人君子は輕重を能弁ず。輕重とは、君父兄師夫は我ために重し、臣子弟幼婦は我がためにかろし、天下国家は身よりも重、視聽言動は心より輕し。此輕重を詳に究理するときは、惑こゝに止むべし (*Mizukara no mi wo ri suru koto wo konomu wa, kore mata tenka dōjō ni shite, seijin kunshi keijū wo yoku ben zu. keijū to iu wa, kun pu kei shi fu wa waga tameni omoshi, shin shi tei yō fu wa waga tamen karoshi, tenka kokka wa mi yori mo omoshi, shi chō gen dō wa kokoro yori karoshi. Kore keijū wo tsumabiraka ni kyūri suru toki wa, madoi kokoni yamu beshi*).

287 Vgl. z.B. YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 24; NST 32: 42.

288 YG, Bd. 24 (*Shidan* 3), YZ 7: 361–62.

die eigene Stellung bzw. die auf Abhängigkeit basierende normative Ordnung wachhält und diese damit stabilisiert wird.

Bei der Erörterung der theoretischen Grundlagen seiner Gelehrsamkeit greift Sokō das Problem der Handlungsorientierung ein weiteres Mal auf.<sup>289</sup> Im Unterschied zur Kultivierungslehre steht hier die politische Dimension im Mittelpunkt. Die Argumentation des Gelehrten zielt darauf ab, neben dem ordnungsgefährdenden Eigeninteresse zusätzlich eine Form der Interessenverfolgung zu bestimmen, die sich am Gemeinwohl des Staates ausrichtet und ordnungstiftend wirkt. Einen Beleg seiner These, dass das Verfolgen von Interessen mit einer Handlungsorientierung an der Rechtschaffenheit vereinbar sei, findet Sokō im *Leitfaden der Wandlungen*.<sup>290</sup> Seinen Standpunkt sieht er weiterhin durch Passagen in den *Erörterungen und Belehrungen* (4.12 und 4.16) als auch im *Großen Lernen* bestätigt.<sup>291</sup> Ihm ist bewusst, dass die Song-zeitlichen Neokonfuzianer die gegenteilige Position bezogen. Schließlich interpretierte Zhu Xi die Passage 2A6 im *Meister Meng*, welche die vier moralischen Grundgefühle des Menschen behandelt, im Rahmen seiner Anthropologie dahingehend, dass die Tugenden der Rechtschaffenheit mit dem normativen „Prinzip“ assoziiert und deshalb und mit der Interessenverfolgung unvereinbar sei.<sup>292</sup> Dagegen argumentiert Sokō, dass Menzius lediglich eine Analyse menschlicher Affekte angeboten habe, die in Anpassung an die außerhalb der Person befindlichen normativen Standards zu Handlungsmotivationen eines tugendhaften Verhaltens werden können.<sup>293</sup> Mit anderen Worten steht für ihn die Orientierung am Interesse des Gemeinwohls, welche er als einen natürlichen normativen Standard auffasst, nicht im Widerspruch zu den moralischen Affekten des Menschen. An anderer Stelle kritisiert er aus denselben Gründen die Trennung zwischen „Himmellichem Prinzip“ 天理 (*tianli*) und den „menschlichen Begierden“ 人欲 (*renyu*) bei den Vertretern des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus, welche hinter ihrer Annahme von der Unvereinbarkeit der Handlungsorientierungen steht.<sup>294</sup> Da Sokō die normativen Kriterien für die Handlungsorientierungen nicht aus einer Disposition der menschlichen Natur ableitet, sondern diese in der natürlichen Ordnung und der darauf basierenden öffentlichen Ordnung

---

289 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 74–85; NST. 32: 223–230 bzw. 364–67.

290 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 74–85; NST. 32: 223 bzw. 364.

291 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 74–85; NST. 32: 223 bzw. 364.

292 Vgl. FN 45.

293 SKTZ 5 (*Mōshi*): 60–64.

294 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 74–85; NST. 32: 225 bzw. 366.



des Staates bestimmt, wird für ihn die Willensentscheidung des Akteurs entscheidend:

Menschen besitzen notwendig ein Herz mit Vorlieben und Abneigungen (*kō'ō no kokoro*), und was sie bevorzugen und begehren, beruht zweifellos auf egoistischen [Motiven]. Der Edle stellt daher erwartungsgemäß nicht sich selbst, sondern zuallererst die Menschen [voran]. [Seine] Rechtschaffenheit begründet sich auf einem festen Entschluss (*kadan no kimari*) und [sein] Interesse ist es, andere angemessen [zu behandeln].<sup>295</sup>

Die Willensentscheidung stellt folglich ein Bindeglied zwischen dem Akteur und der normativen Ordnung des Staates dar, indem der Akteur seine Affekte an denen außerhalb seiner Person liegenden normativen Standard ausrichtet. Ihre Voraussetzungen hat Sokō im Rahmen seiner Kultivierungslehre anhand des Prinzips der Abwägung zwischen den Werten definiert, wobei der Staat bzw. das “Reich” an oberster Stelle stehen.

Sokō kennt ein breites Spektrum unterschiedlicher Interessen. Genannt werden in seinen Erörterungen das “Besitzinteresse” 財利 (*zairi*), das Streben nach “Rang und Sold” 爵祿 (*shakuroku*) sowie “Reichtum und [Standes]würden” 富貴 (*fūki*).<sup>296</sup> Im Unterschied zum neokonfuzianischen Weisenideal spricht Sokō den “Weisen” und “Edlen” ökonomische Interessen zu.<sup>297</sup> Das Prinzip ihres Wirtschaftens bestehe in der Vermeidung von Überschüssen und Mangel an Gütern, wobei sie sich als wesentlichem Instrument der strengen Kontrolle von Ein- und Ausgaben bedienen.<sup>298</sup> Als leitendes Motiv hinter Sokōs Erörterung eines ökonomischen Handelns in Übereinstimmung mit der Rechtschaffenheit wird das konfuzianische Wirtschaftsideal der Rettung des Volks hervorgehoben.<sup>299</sup>

---

295 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 75; NST 32: 223 bzw. 365: 人必有好惡之心, 其所好欲, 尤在私身, 君子於此果然不立已, 先立人, 義之在果斷之決, 有宜他利也 (*Hito kanarazu kōō no kokoro ari, sono konomi hossuru tokoro mottomo mi wo ri suru ni ari. Kunshi koko ni oite kazen to shite onore wo tatezu shite mazu hito to tatsu. Gi wa kore kadan no kimari ni ari, hoka wo yoroshiku suru no ri aru nari*).

296 Die Problematisierung des Strebens nach “Reichtum und [Standes]würde” ist ein zentraler Topos der konfuzianischen Kommentarliteratur. Tendenziell wird die Position vertreten, dass ein “Edler” unabhängig von äußeren Sanktionen handelt. Wichtige Aussagen finden sich in den *Erörterungen und Belehrungen* (z. B. *Lunyu* 4.5 u. 12.5) und dem *Meister Meng* (z.B. *Mengzi* 6A17).

297 YG, Bd. 33 (*Seigaku* 1), YZ 9: 80; NST 32: 226–27 bzw. 366.

298 Ebenda.

299 Häufig umschrieben mit dem Slogan “die Welt ordnen und dem Volk helfen” 經世濟民 (*keisei saimin*). In der Forschung ist Sokō u. a. als Wirtschaftsdenker diskutiert worden. Die Quellen ergeben insgesamt jedoch den Eindruck, dass wirtschaftliche Dynamiken

### 3.3 Die “Riten”

Sokō stellt ein Instrumentarium zur normativen Regulierung aller Bereiche gesellschaftlichen und politischen Handelns vor. Im Zentrum seiner Erörterung steht das konfuzianische Konzept der “Riten” (*li/rei*).<sup>300</sup> Der Gelehrte argumentiert für eine situative Anpassung der “Riten” an die gesellschaftlichen Gegebenheiten; die Einführung von “Riten” nach konfuzianischem Vorbild lehnt er ab.

Zu den gesellschaftlichen Handlungsbereichen, in denen Sokō die Implementierung von “Riten” vorsieht, gehören: (a) das “Speisen” 飲食 (*inshoku*), (b) die “Kleidung” 衣服 (*ifuku*), (c) die “Behausung” 家宅 (*kataku*), (d) der “Utensiliengebrauch” 器用 (*kiyō*), (e) die “[Errichtung von] Wehr[anlagen]” 武備 (*bubi*), (f) das Zeremoniell des “[morgendlichen] Hofes” 朝廷 (*chōtei*) und “Palastes” 宮室 (*kyūshitsu*).<sup>301</sup> Die “Riten” besitzen nach Überzeugung des Gelehrten größte Bedeutung zu. Diese bestimmten das Zentrum des “Studiums der Weisen”.<sup>302</sup> Die “Weisen” hätten ihr Handeln an diesen ausgerichtet.<sup>303</sup>

---

als solche ihn nicht interessierten. Das bestimmende Problem bleibt für ihn auch in diesem Bereich die Normermittlung bzw. die Gefahr einer ordnungsgefährdenden Praxis.

300 Die “Riten” bezeichnen einen Schlüsselbegriff konfuzianischen Denkens. Er umfasst ein weites semantisches Feld, das von detaillierten zeremoniellen Regeln bzw. Regeln des Anstands bis hin zu sozialen und politischen Institutionen reicht. Mit den “Riten” verbindet sich das normative Ideal einer guten Ordnung, welche durch Regulierung sozialen Verhaltens auf allen Ebenen (von der Einzelperson bis hin zur Gruppe bzw. der Gesellschaft oder dem Staat) realisiert werden soll. In diesem Sinne bezeichnen die “Riten” ein Regierungsinstrument. Bereits in den klassischen Schriften, wie in den *Erörterungen und Belehrungen*, wird den “Riten” eine habitualisierende Wirkungsweise von außen zugeschrieben, deren funktionales Äquivalent die Tugenddispositionen im Inneren der Person darstellen, darunter insbesondere die Tugend der “Mit-menschlichkeit” 仁 (*ren/jin*). Vgl. z. B. *Lunyu* 3.3. Ferner vgl. KOJIMA 2004: 107–16; SCHWARTZ 1985: 67–75. Im Rahmen des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus wird ein den “Riten” gemäßes Verhalten als natürliche Neigung interpretiert, welche der menschlichen Natur inhärent ist. Als wichtige Kultivierungsmethode dieser Neigung wird die “Achtung” 敬 (*jing/kei*) beschrieben. Im Rahmen neokonfuzianischer Strömungen der späten Ming- und frühen Qing-Zeit rückt der Begriff erneut in den Fokus, um intellektualistischen Tendenzen entgegenzuwirken. Vgl. MIZOGUCHI 2011: 165–70. Zur Rezeption des Begriffs in der Tokugawa-Zeit vgl. WATANABE 2001: 161ff; KINSKI 2013: 149–90. Letzterer geht auf die Verwendung des Konzepts bei Sokō ein. Ebenda: 168–71.

301 YG, Bd. 37 (*Seigaku* 5), YZ 9: 479 u. 491. Ferner vgl. YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 204.

302 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 213. Ferner vgl. YG, Bd. 37 (*Seigaku* 5), YZ 9: 491.

303 Ebenda. Ferner vgl. SY, Bd. 1, YZ 11: 9; NST 32: 11 bzw. 341. Vgl. LEINSS 1989: 18.

Für die Funktionsweise der “Riten” gibt Sokō eine kosmologische Erklärung. Als textlicher Hintergrund der Argumentation wird der *Leitfaden der Wandlungen* erkennbar. Die “Riten” seien “aus-sich-so-seiende Prinzipien” 自然之理 (*shizen no kotowari*).<sup>304</sup> Sie zeichneten sich durch dieselbe Kontinuität aus, wie “Himmel” und “Erde”.<sup>305</sup> Mit letzteren seien die “Riten” durch einen “kontinuierlichen Leitfaden” 常經 (*jōkei*) verbunden.<sup>306</sup> Aufgrund ihrer Einbettung in die kosmologische Ordnung seien die “Riten” nicht als künstliche “Fabrikation” 造作 (*zōsaku*) der “Weisen” zu verstehen, sondern als ein natürliches “Muster” 模様 (*moyō*).<sup>307</sup> In diesem Punkt weicht Sokō deutlich vom Standpunkt Sorais ab, der die Bedeutung der “Riten” als institutionelle Schöpfungen der legendären Könige im chinesischen Altertum verstand. Sokō schreibt den “Riten” eine natürliche, stabilisierende Wirkkraft zu. Folglich würden “Regulierungen und Bestimmungen” 制度 (*seido*) sowie “Sorten und Maßen” 品節 (*hinsetsu*), die auf den Prinzipien der “Riten” fußten, gesellschaftliche Konflikte auf natürliche Weise beenden.<sup>308</sup> Mit Blick auf die eigene, Tokugawa-zeitliche Gesellschaft, stellt der Gelehrte heraus, dass sich diese Wirkkraft auch in “untergehenden Gesellschaften” 衰世 (*suisei*) entfalte, in denen der “WEG der Weisen” unbekannt sei. Auch ohne dessen Kenntnis führe ein durch “Riten” angeleitetes Verhalten zum Verständnis der normativen Ordnung bzw. lasse diese unmerklich wissen, dass “Fürsten zu verehren und Eltern mit Achtung [zu begegnen]” sei.<sup>309</sup>

Die Befolgung “zeremonieller Gesetze” 儀則 (*gisoku*) des chinesischen Altertums lehnt Sokō ab. Diese könnten in der Gegenwart keine Wirkung erzeugen. Aus heutiger Sicht machten etwa zeremonielle Speisen einen derben Eindruck. In ihrer Zeit hätten Menschen damit jedoch ihre “Achtung” 敬 (*kei*) gegenüber “Geistern und Gottheiten” 鬼神 (*kishin*) bezeugen können. Auch die Verwendung zeremonieller Gerätschaften sei einer sinnvollen Anordnung gefolgt.<sup>310</sup> In der Gegenwart werde diese Praxis bedeutungslos, weil

---

304 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 204.

305 Ebenda.

306 YG, Bd. 37 (*Seigaku* 5), YZ 9: 492.

307 YG, Bd. 37 (*Seigaku* 5), YZ 9: 479–81.

308 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 204.

309 Ebenda: 而天下雖不知聖人之道, 人々知君之可貴, 知親之可敬 (*Shikashite seijin no michi wo shirazu to iedomo, hitobito kun no tattobubeki wo shiri, oya no kei subeki wo shiru*).

310 YG, Bd. 37 (*Seigaku* 5), YZ 9: 492–94.

sie von akzeptierten Gewohnheiten abweiche.<sup>311</sup> Sokō wirft den Vertretern “abweichender Lehren” vor, ein restauratives Projekt bezüglich der “Riten” zu verfolgen und das Empfinden der Menschen zu ihren Zwecken manipulieren zu wollen.

Diejenigen, welche die alten Riten (*korei*) wiederherstellen wollen, amüsieren sich nur mit den alten Gerätschaften und imitieren deren Gestalt, aber die Wirklichkeit der Riten (*rei no jitsu*) stellen sie nicht richtig. Wenn man die alten Riten wiederherstellen will, so entspricht man nicht dem Heute und weicht gänzlich von den menschlichen Gefühlen (*ninjō*) ab.<sup>312</sup>

Die Schwierigkeit im Umgang mit den “Riten” des Altertums besteht für Sokō nicht darin, diese in der Gegenwart zu kopieren, sondern deren zugrundeliegenden Gestaltungsprinzipien zu erfassen. Hier diagnostiziert der Gelehrte ein Wissensdefizit bei den Regierungsverantwortlichen seiner Zeit. Vorbildhaft seien hingegen die Regierenden in der Zhou-Zeit gewesen, welche die Ritenordnungen der vorhergehenden Dynastien in der Xia- und Yin-Zeit studierten. Somit hätten sie ihren Staat in einer Zeit des allgemeinen moralischen Verfalls sichern können.<sup>313</sup> Sokō empfiehlt den Regierenden, sich mit der Ritenliteratur des chinesischen Altertums auseinanderzusetzen.<sup>314</sup> Die Bedeutung der Schrift “Zeremonien und Riten” 儀禮 (*Yili/Girai*) begründe sich auf die Angaben zu Festen des Jahres- und Lebenszyklus. Diese dienten als “Leitfaden” 經 (*kei*) zur Bestimmung der “konstanten Normen des Reiches und [der Regierung seiner] Länder und Häuser” 天下國家之常經規模 (*tenka kokka jōkei kibo*).<sup>315</sup> Die Schrift “Riten der Zhou” 周禮 (*Zhouli/Shūrai*) informiere über die Ämter- und Verwaltungsordnung und

---

311 Ebenda.

312 Siehe YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 213: 偶欲復古禮輩, 唯翫古器摸其形, 不正禮之實, 故欲復古禮, 則不応今日, 悉違人情 (*Tamatama korei ni fukuran to hossuru hai mo, tada koki moteasobite sono katachi wo mo shite, rei no jitsu wo tadasazu. Yue ni korei ni fukuran to hossuru toki wa, konnichi ni ō zezu, kotogotoku ninjō ni chigau*).

313 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 205.

314 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 205–206.

315 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 206–207. Die Schrift *Zeremonien und Riten* wurde zur Zeit der Kämpfenden Staaten in 17 Kapiteln kompiliert und trug ursprünglich den Titel “[Anleitung zu den] Riten für Fähige” 士禮 (*Shili/Shirai*) oder “Leitfaden der Riten” 禮經 (*Lijing / Raikyō*). Die traditionelle Auffassung, nachdem diese vom Herzog von Zhou verfasst und von Konfuzius kompiliert wurde, ist nicht aufrechtzuerhalten. Die Bedeutung der Schrift *Zeremonien und Riten* begründet sich darauf, dass sie die idealisierte Handlungspraxis des “Fähigen” im Rahmen detaillierter Handlungsanweisungen konkretisiert.

dessen Organisationsprinzipien.<sup>316</sup> Sokō teilt mit Cheng Yi und Zhu Xi die Überzeugung, dass ihre Autorschaft dem Herzog von Zhou zuzuschreiben sei.<sup>317</sup> Gegenteilige Behauptungen in der konfuzianischen Kommentartadtition, die bezweifelten, dass der Herzog von Zhou eine derart detailreiche und komplizierte Darstellungsweise gewählt haben könnte, wie sie die *Riten der Zhou* charakterisiert, entkräftet er mit dem Argument, dass dahinter die Absicht stehe, die Einsichten der “Weisen” vereinfachen und in einen Diskurs über die innere moralische Verfasstheit der Person verwenden zu wollen.<sup>318</sup> Diese Kritik richtet sich erkennbar gegen Vertreter neokonfuzianischer Positionen. Für Sokō erklärt sich der Detailreichtum der *Riten der Zhou* mit dem systematischen Charakter der Ämter- und Verwaltungsorganisation, die sich auf der Grundlage eines historischen Reflexionsprozesses über die Regierungen vorhergehender Jahrhunderte bis in die Wirkungszeit des Herzogs von Zhou ausbildete.<sup>319</sup> Die Ausführlichkeit der Darstellung in dieser Schrift bring die Intention des Herzogs zum Ausdruck und repräsentiert deshalb das “Äußerste des WEGs der Regierung” 政道之極 (*seidō no kyoku*).<sup>320</sup>

Das Reich (*tenka*) ist ein großer Körper (*isshin*), bei dem auch nicht die kleinste Kleinigkeit vergessen werden darf. Der Herzog von Zhou hat die Ämterverordnungen [des Reiches] aufgestellt und dessen Anweisungen (*kyōka*) eingehend ausgeschöpft. Man kann sagen, damit hat er dem [Prozess des] gegenseitigen Hervorbringens von Himmel und Erde unterstützt.<sup>321</sup>

Die Schrift “Aufzeichnungen über die Riten” 礼記 (*Liji/Raiki*) schließlich sei wegen ihrer Erläuterung der Regierungsinstitutionen zu studieren. Sie

---

316 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 207. Die Schrift *Riten der Zhou* war auch unter dem alternativen Titel “Ämter des Zhou[-Staates]” 周官 (*Zhouguan/Shūkan*) bekannt. Die traditionelle Zuweisung der Autorschaft an den Herzog von Zhou gilt als unhaltbar, stattdessen wir die Entstehung der Schrift auf die Späte Zhou-Zeit datiert. Inhaltlicher Gegenstand ist die detaillierte Beschreibung von Ämtern und Funktionen innerhalb des vom Herzog von Zhou geleiteten Amtswesens, das spätere Kommentatoren als Vorbild für Regierungsinstitutionen und bürokratische Verfahrensweisen erachteten.

317 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 208. ZY, Bd. 86 (*Lisan, Zhouli*), LXCS 6: 2210.1–2.

318 YG, Bd. 34 (*Seigaku* 2), YZ 9: 208.

319 Ebenda: 208–209.

320 Ebenda: 209.

321 Siehe ebenda: 209: 天下者一身之大也, 其小其微, 亦不可遺, 周公立這官制, 詳撞楠盡其教化, 可謂裁成輔相, 參贊天地也 (*Tenka wa isshin no dai naru mono nari, sono ko sono bi mo mata wasuru bekarazu, shūkō kono kansei wo tatete, tsumabiraka ni sono kyōka wo tsukusu, saisei hoshō tenchi ni sansan su to iu beshi*).

vermittele die “Große Lehre” 大教 (*daikyō*) der “Weisen”.<sup>322</sup> Sokō geht davon aus, dass es sich bei den *Aufzeichnungen über die Riten* um eine Han-zeitliche Kompilation handelt, die auf authentischem Quellenmaterial basiert. Darin stimmt der Gelehrte erneut mit den Ansichten von Cheng Yi und Zhu Xi überein. Er schlägt jedoch eine alternative Inhaltsgliederung vor, welche die praktischen Anwendungskontexte für die “Riten” differenziere und deren Nutzen für die Alltagspraxis deutlicher herausstelle.<sup>323</sup> Sokō wirft den Vertretern des Neokonfuzianismus vor, den detaillierten Regeln für die Praktizierung der “Riten” keine Beachtung zu schenken. Der Grund dafür sei ihre Fixierung auf die innere Verfasstheit der Person, welches die Außenwelt für sie bedeutungslos erscheinen ließe.<sup>324</sup> Daran schließt sich die Kritik des Gelehrten am neokonfuzianischen Schlüsselbegriff der “Achtung” 敬 (*jing/kei*) an, der im Zentrum der Theorien von Zhu Xi und Chen Chun 陳淳 (1153–1217) stehe.<sup>325</sup> Diese behaupteten, dass die Wirkung der “Riten” vom Grad der “Achtung” abhängig sei, die eine Person in ihrem “Herzen” kultiviere. Damit würden die “Riten” im Sinne eines Hilfsmittels zur Realisierung des “himmlischen Prinzips” gedeutet, das ihrer Anthropologie nach die moralische Natur des Menschen bestimme. Sokō lehnt eine solche Deutung ab, welche die “Riten” mit den inneren moralischen Dispositionen der Person verknüpft. Mit “Achtung” ist seinem Verständnis nach nur ein “Anfang” 端 (*tan*) der Ritenpraxis bezeichnet, nicht jedoch deren Voraussetzung. Ferner

---

322 Ebenda: 211. Die Schrift *Aufzeichnungen über die Riten* wurde in der Frühen Han-Zeit kompiliert und erfüllt die Funktion einer Ergänzung zur Schrift *Zeremonien und Riten*. Die große Bandbreite der Inhalts reicht von Regeln für die Alltagsetikette bis zur Darstellung von Prinzipien der Staatsorganisation.

323 Ebenda: 213.

324 Ebenda.

325 YG, Bd. 37 (*Seigaku* 5), YZ 9: 480. Chen Chun war ein Schüler Zhu Xis und kompilierte u. a. die *Belehrungen des Meister Zhu*. Im *Leitfaden der Lieder* beschreibt “Achtung” eine innere Haltung der Ehrfurcht und des Erstaunens gegenüber Naturgewalten. Außerdem wird der Verlust des “himmlischen Mandats” eines Herrschers auf dessen Mangel an “Achtung” zurückgeführt. Im Rahmen der *Erörterungen und Belehrungen* kennzeichnet die “Achtung” die Handlungsweise des “Edlen” bei der Erfüllung seiner offiziellen Pflichten (z. B. *Lunyu* 5.16). Im *Meister Meng* wird die “Achtung” als Grundlage der Beziehung zwischen “Fürst” und “Gefolgsmann” definiert (*Mengzi* 2B2). Die Song-zeitlichen Neokonfuzianer erhoben die “Achtung” zum Hauptgegenstand der inneren Selbstkultivierung. Cheng Yi versteht sie als eine innere Haltung ständiger Konzentriertheit im Handlungsvollzug und bei der Anwendung von “Herangehen an die Dinge und Ausweitung des Wissens”. Für Zhu Xi hängt die Verwirklichung der im *Großen Lernen* beschrieben acht Artikel zur Ordnung von Gesellschaft und Regierung von der “Achtung” ab. In der Lehre des Yamazaki Ansai kommt der Tugend eine zentrale Bedeutung zu.

werde damit eine “aufrichtige” und “respektvolle” Haltung definiert, die sich vom willkürlichen Eigensinn unterscheide. Unter Bezugnahme auf Passage 12.1 in den *Erörterungen und Belehrungen* bringt Sokō seine Kritik an den Neokonfuzianern auf den Punkt:

Der ehrwürdige Meister [Kong] sprach mit Yan Yuan über die ‘Überwindung des Selbst und die Rückwendung zu den Riten’ (*kokki fukurei*), was er zum wesentlichen WEG der Weisenschule (*seimon no yōdō*) machte. Wer sich allein auf die Achtung (*kei*) stützt, der erklärt damit die Überwindung des Selbst (*kokki*), nicht aber die Rückwendung auf die Riten (*fukurei*). Respekt und Achtung (*kyōkei*) gehen aus den Riten hervor: wie könnten die Lernenden dieses auslassen? Wer aber einseitig danach trachtet, die Achtung als wichtig zu erklären, der verschwendet seine Kräfte und zieht schließlich keinen Nutzen daraus.<sup>326</sup>

Obwohl er die “Riten” nicht ausgehend von der menschlichen Natur erklärt, will Sokō dem Missverständnis vorbeugen, diese seien für ihn unabhängig von der Person und ständen in einem Gegensatz zu Tugenden wie “Menschlichkeit”, “Rechtschaffenheit” oder “Weisheit”.<sup>327</sup> Hier sei zu beachten, dass eine moralische Handlungspraxis erst dadurch ermöglicht werde, dass eine

326 Siehe YG, Bd. 37 (*Seigaku* 5), YZ 9: 528: 夫子告顏子以克己復禮是聖門之要道也。唯以敬，乃說克己不說復禮之謂也。恭敬者禮之所出，學者豈廢之乎，然一向索要敬，其著力勞而竟無益耳 (*Fūshi Ganshi ni tsuguru ni kokki fukurei wo motte su, kore seimon no yōdō nareba nari, tada kei wo motte se ba, sunawachi kokki wo toite fukurei wo tokazaru no iu nari, kyō kei wa rei no izuru tokoro, gakusha ani kore wo hai sen ya, shikare domo ikkō ni kei wo yō suru koto motomuru wa, sono chikara wo tsukuru koto to rō shite, tsui ni eki nakaran nomi*). Für die Passage 12.1 in den *Erörterungen und Belehrungen* vgl. Vgl. *Lunyu* 12.1, SBBY 6: 8b2; SJ: 131.13; Vgl. LEGGE (1) 250; WILHELM (1) 121; SLINGERLAND 125.

327 YG, Bd. 37 (*Seigaku* 5), YZ 9: 477–99. Sokō verwendet in diesem Zusammenhang den Ausdruck “äußerlich” 外辺 (*gaihen*). Im Hintergrund steht die Debatte innerhalb der konfuzianischen Überlieferung über das Verhältnis von innen (Person) und außen (Welt), das im Rahmen des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus neu definiert wurde. Sokō scheint dem Vorwurf ausgesetzt gewesen zu sein, das Innere der Person nicht genügend in seinen theoretischen Überlegungen zu berücksichtigen. Zur Entwicklung der Diskussion in der Tokugawa-Zeit vgl. KOJIMA 1992. Mit “Mitmenschlichkeit” 仁 (*ren/jin*), “Rechtschaffenheit” (*yi/gi*), “Riten” 礼 (*li/rei*) und “Weisheit” (*zhi/chi*) sind die Kardinaltugenden des Konfuzianismus angesprochen. In vielen Fällen wird außerdem die “Vertrauenswürdigkeit” 信 (*xin/shin*) dazugegerechnet. Verantwortlich für das Missverständnis über die Funktionsweise “Riten” macht Sokō eine Passage in der Schrift *Meister Lao*, welche diese als eine unnatürliche Konstruktion und den Ursprung von Chaos beschreibt. Vgl. *Laozi*, Bd. 2 (Kap. 38), SSBY 1a9–10; CHAN (2) 158.

Person ihr Verhalten gemäß der “Riten” reguliere und somit der normativen Ordnung des Kosmos anpasse.<sup>328</sup>

Im Rahmen Handlungsanweisungen an den Fürsten wird deutlich, wie Sokō sich die praktische Anwendung der “Riten” vorstellt. Er unterscheidet drei Anwendungsfelder: (1) die Selbstkultivierung des Fürsten, (2) das Aufstellen von Satzungen durch den Fürsten, (3) die Verwendung von Gefolgsleuten durch den Fürsten. Im Mittelpunkt der Selbstkultivierung steht nach Sokō die Schulung der “Körpergestik” 容貌 (*yōbō*) und des “Sprechens” 言語 (*gengo*).<sup>329</sup> Beide ver helfe dem Fürsten, seine Tugend und Eignung für das Herrscheramt zum Ausdruck zu bringen.<sup>330</sup> Entspreche seine Gestik den Vorgaben der “Riten”, realisiere er die “Wahrhaftigkeit eines Menschenherrschers” 人君ノ誠 (*jinkun no makoto*).<sup>331</sup> Der Fürst werde selbst zu einer “Norm” 規範 (*kihan*) und repräsentiere in seiner Person das ausgedehnte Herrschaftsgebiete, das sich über die “vier Meere” und “zehntausend Länder” erstrecke.<sup>332</sup> Die Stellung die Fürsten erlaube kein “[von den] Riten abfallendes Verhalten” 非礼 (*hirei*).<sup>333</sup> Bei der Selbstkultivierung dürfe der Fürst “[Körper]gestalt” 形 (*katachi*) und “Herz” 心 (*shin, kokoro*) nicht als getrennt voneinander betrachten.<sup>334</sup> Dabei kommt nach Sokōs Verständnis der Einwirkung auf mentale Dispositionen über den Körper zentrale Bedeutung zu. Folglich stellt er heraus, dass das Tragen von “Zeremoniegewändern” 礼服 (*reifuku*) oder Einnehmen der “korrekten Sitzhaltung” 危坐 (*kiza*) ein “Festhalten an Achtung im Herzen” 持敬ノ心 (*jikei no kokoro*) erzeuge.<sup>335</sup> Beim “Sprechen” müsse ein Fürst beachten, dass jedes seiner Worte für das Volk den Charakter einer “Verordnung” 勅詔 (*chokushō*) habe und seine Aussprüche außerdem der Nachwelt überliefert würden.<sup>336</sup> Ziel der Kultivierung sei es, keine “leeren Worte und Späße” 虚言戯言 (*kyogen gigen*) zu verwenden und sich eine sanfte und milde Sprechweise anzueignen. So könne der Fürst seinen Untergebenen zu erkennen geben, dass er in

---

328 YG, Bd. 37 (*Seigaku* 5), YZ 9: 477–78.

329 YG, Bd. 1 (*Kundō* 1), YZ 4: 47–48.

330 Ebenda.

331 Ebenda.

332 Ebenda.

333 Ebenda.

334 Ebenda.

335 Ebenda.

336 Ebenda: 48.



ihrem Interesse regiere.<sup>337</sup> Außerdem sei es erforderlich, den Wortschatz von “ordinärem” 卑劣 (*hiretsu*) und “listigen und sexuell [anstößigem]” 利潤好色 (*rijun kōshoku*) Vokabular zu bereinigen. Besonders warnt Sokō, durch geschickte oder verblühte Rede die Kommunikation mit der Gefolgschaft zu gefährden. Denn dadurch verliere der Fürst ihren wichtigen “Rat” 諫 (*isame*) und provoziere stattdessen das “Unheil des geschickten Diskutierens” 才辨ノワヅライ (*saiben no wazurai*).<sup>338</sup> Das Aufstellen von Satzungen bzw. “Ritensatzungen” 礼節 (*reisetsu*) diene dazu, Pflichtverletzungen durch die Gefolgschaft vorzubeugen, welche die Regierung eines Fürsten potenziell gefährdeten.<sup>339</sup> Ihre Wirkungsweise basiere auf der Zuweisung von Kompetenzbereichen bzw. “Anteilen” 分 (*bun*). Darüber hinaus müsse ein Fürst “zeremonielle Bescheidenheit” 礼讓 (*reijō*) und “bescheidene Zurückhaltung” 謙退 (*kentai*) in seinem Verhalten kultivieren, um den Untergebenen die “Kontinuität” 常住 (*jōjū*) seiner Regierung zu vermitteln.<sup>340</sup> Die “Zeremoniegesetze” 儀則 (*gisoku*) und Kategorien von “Maß und Zier” 文節 (*bunsetsu*), welche in den Satzungen bestimmt werden, müssen sich nach Sokō an den kosmischen Gesetzmäßigkeiten ausrichten.<sup>341</sup> Ihre “Gesetze/Methoden” 法 (*hō*) legten die Verfahrensweisen in unterschiedlichsten Handlungsbereichen fest, wie z. B. der “Kleidung”, dem “Speisen”, der Vergabe von “Ämtern und Rängen” 官位 (*kani*) etc.<sup>342</sup> Bei der Verwendung seiner Gefolgschaft schließlich müsse ein Fürst beachten, dass ein Verhalten “ohne Riten und Anstand” 無礼無作法 (*murei musahō*) im Widerspruch zu seiner “himmlischen Bestimmung” 天命 (*tenmei*) stehe.<sup>343</sup> Mit hoher Besoldung und Beschenkungen allein könne er sich die Loyalität seiner Gefolgschaft nicht sichern. Denn ohne eine Orientierung an “Riten” reiche schon eine leichte Verärgerung unter den Gefolgsleuten aus, um die Unterstützung der “Würdigen” 賢者 (*kenja*) und “Wissenden” 智者 (*chisha*) unter ihnen zu verlieren. Insgesamt komme es zu einem Sittenverfall des gesamten Staates.<sup>344</sup> Die Wirkungsweise der “Riten” in diesem Kontext erklärt Sokō anhand eines einfachen Prinzips menschlicher Reaktionsweise:

---

337 Ebenda.

338 Ebenda.

339 Ebenda: 79.

340 Ebenda: 77–78.

341 Ebenda: 78.

342 Ebenda: 79.

343 YG, Bd. 4 (*Kundō* 4), YG 4: 231.

344 YG, Bd. 4 (*Kundō* 4), YG 4: 232.

Entsprechen die Worte eines Menschen den Riten (*rei*) und ist seine Körpergestalt (*katachi*) bescheiden, dann lieben das zweifelsohne viele Menschen und reagieren darauf wiederum mit zeremoniellem Anstand (*reijō*). Entsprechen viele seiner Worte jedoch nicht den Riten (*murei*) und ist seine Körpergestalt in oftmals ohne Anstand (*musahō*), dann lehnen das die vielen Menschen ab. Sind die Riten für den Menschen nicht am allerwichtigsten?<sup>345</sup>

Sokō nennt vier Situationen, in denen ein Fürsten sich bei der Verwendung seines Stabs auf die “Riten” stützen sollte: (1) bei der Respekterweisung gegenüber “Groß-Gefolgsleuten” 大臣 (*daijin*), (2) beim Ausdruck von Wertschätzung gegenüber “alt[gedienten] Gefolgsleuten” 旧臣 (*kyūshin*), (3) bei der Versorgung “alter Gefolgsleute” 老臣 (*rōshin*) und (4) bei “Schenkungen oder [der Verleihung eines] posthumen Namens” 贈諡 (*zōshi*).<sup>346</sup> Auch mögliche Schäden für die Regierung durch Ämterniederlegungen würden abgewendet. Im konfuzianischen Schriftenkanon sieht Sokō seine Standpunkte bezüglich der Verwendung der Gefolgschaft durch Passage 3.19 in den *Erörterungen und Belehrungen* gestützt.<sup>347</sup>

### 3.4 Herrscherhabitus

Im Rahmen seiner Kultivierungslehre thematisiert Sokō die symbolisch-performativen Aspekten politischen Handelns. Seiner Grundüberzeugung ist: Ein “Fähiger”, der über eine “[Ehr]furcht einflößende Körpergestalt” 可畏ノ形 (*osoreru beki no katachi*) verfügt, erfüllt seine Funktion als normatives “Vorbild” 手本 (*tehon*) für die Menschen.<sup>348</sup> In das Zentrum seiner Diskussion stellt er das Konzept des “würde[vollen Benehmens]” 威儀 (*igi*), das einen Herrscherhabitus beschreibt. Die Kultivierungslehre gliedert sich in zwei Bereiche: Erstens, die Regulierung des Körperfunktionen, wie das “Sehen und [Zu]hören” 視聽 (*shichō*), das “Sprechen” 言語 (*gengo*) und die

345 Siehe ebenda: 凡ソ人ノ言ニ礼アリ形ニ讓アレバ、衆人必ズ愛惠シテ又以礼讓答フ、言ニ無礼多ク形ニ無作法多ケレバ、衆人コゾツテ是ヲ憎ム、礼ノ人ニオケルコト不大乎 (*Oyoso hito no kotoba ni rei ari katachi ni yuzuri areba, shūjin kanarazu aikei shite mata reijō wo motte kotau, kotoba ni murei ōku katachi ni musahō ōkereba, shūjin kozotte kore wo nikumu, rei no hito ni okeru koto dai narazu ya*).

346 Ebenda: 235 ff.

347 Vgl. *Lunyu* 3.19, SBBY 2: 5b3–4; SJ: 66.10. Vgl. LEGGE (1) 161; WILHELM (1) 55; SLINGERLAND 25.

348 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 49; NST 32: 61–62. Kennzeichen für des “würde[vollen Benehmens]” sei das Vermeiden jeglicher Handlungsweise, die von den “Riten” abweicht. Unter Bezugnahme auf *Lunyu* 12.1 meint Sokō das Verhalten beim Sehen, Hören, Sprechen und der Körperbewegung. Vgl. ebenda: 47; 59.

“Körpergestik” 容貌 (*yōbō*); zweitens, die Aneignung von “Regularien” 制 (*sei*) bezüglich des “Speisens” 飲食 (*inshoku*), der “Kleidung” 衣服 (*ifuku*), der “Wohnung” 居宅 (*kyotaku*) und des “Utensilien[gebrauchs]” 器物 (*kibutsu*). Unter den Körperfunktionen betont Sokō die Bedeutung der “Körpergestik”, weil diese die Tugendhaftigkeit einer Person in direkter Weise zum Ausdruck bringe. Die Kleiderordnungen stellen für ihn das wichtigste Mittel dar, um Pflichtverletzungen innerhalb der Ämter- und Verwaltungsordnung vorzubeugen und das Übel von “Luxus” 奢 (*sha*) zu unterbinden. Sokō unterscheidet sieben “Körpergesten” in verschiedenen Handlungskontexten: (1) die “Körpergestik am morgendlichen Hof” 朝廷ノ容 (*chōtei no yō*), (2) die “Körpergestik in Ruhe[pausen im privaten] Wohnbereich” 燕居ノ容 (*enkyō no yō*), (3) die “Körpergestik bei Bestattungen und Festen” 喪祭 (*sōsai no yō*), (4) die “Körpergestik [bei der Zeremonie] des Hutaufsetzens und bei Hochzeiten” 冠婚ノ容 (*kankon no yō*)<sup>349</sup>, (5) die “Körpergestik [gegenüber] ehrwürdigen [Gästen]” 賓ノ容 (*hin no yō*), (6) die “Körpergestik bei Truppenbewegungen” 軍旅ノ容 (*gunryo no yō*), (7) die “Körpergestik [gemäß der] Riten” 礼容 (*reiyō*), die im Rahmen der *Fünf Beziehungen* praktiziert werde.<sup>350</sup> Eine weitere Differenzierung betrifft die “Körpergestik” im Vollzug einer Bewegung: (1) die “Körpergestik beim Stehen” 立容 (*ritsuyō*), (2) die “Körpergestik beim Gehen und Laufen” 行歩ノ容 (*kōho no yō*), (3) die “Körpergestik beim [beidhändigen] Halten [von Geräten]” 捧持之容 (*hōji no yō*)<sup>351</sup> und die “Körpergestik beim Aufstehen und [Schlafen]legen” 起臥之容 (*kiga no yō*). Sokō unterscheidet Bewegungen, die im offiziellen Kontext des “Hofes” getätigt werden, von jenen im Privatbereich. Die Regulierung des “Körpergestik” betrifft einzelne Körperteile bzw. -funktionen. Der Gelehrte differenziert zwischen “Kopf und Hals” 頭頸 (*tōkei*), “Händen und Füßen” 手足 (*shusoku*), der “Gesichtsfärbung” 顔色 (*ganshoku*) und der “Sprechweise” 辞気 (*jiki*; wörtl. “[Verwendung von] Materie[-Energie beim] Sprechen”).<sup>352</sup> Vorbereitende Funktion für alle Be-

349 Mit “Hutaufsetzens” ist die Reifezeremonie gemeint, die im 17. Jahrhundert vor allem Jungen des Kriegerstandes im Alter zwischen 11 und 16 Jahren begingen.

350 Als Vorbild gilt Sokō die Einteilung von Handlungskontexten in der “Neue Schrift” 新書 (*Xinshu*) des Han-zeitlichen Gelehrten Jia Yi 賈誼 (-201 bis -169), die er geringfügig modifiziert. Insbesondere zitiert der Gelehrte aus dem Kapitel “Leitfaden der Körpergestalt” 容經 (*Rongjing/Yōkyō*). Vgl. *Xinshu*, SBBY 3b.13–8a.3.

351 Sokō betont in diesem Zusammenhang, dass das Halten von Waffen nicht zu den “Formen des [beidhändigen] Haltens” 捧持ノ形 (*hōji no katachi*) zählt.

352 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 65; NST 32: 76. Die “Gesichtsfärbung” beruhe auf der “Manifestierung der Fünf [Speicher]organe” 五臟ノ発現 (*gozō no hatsugen*). Nach der klassischen chinesischen Medizin werden dazu Herz, Leber, Lungen, Nieren und Milz

wegungen hat die “Sitzmethode” 坐スルノ法 (*za suru no hō*). Zu den “Pflichten eines Edlen” 君子ノツトメ (*kunshi no tsutome*) gehöre es, “beim Sitzen das Stehen zu bedenken” und “im Ruhezustand die [folgende] angemessene Bewegung vorauszudenken”.<sup>353</sup> Die “Künste” 遊芸 (*yūgei*) stellen eine Instrument zum Trainieren der Körpergestik dar. Sokō denkt dabei an die sechs zivilen und militärischen Kultivierungstechniken, deren Beherrschung in den *Riten der Zhou* als verbindlich für die politischen Führungseliten beschrieben werden.<sup>354</sup> Die Schulung der Körpers erzeuge im Akteur die innere Einsicht in das “Prinzip des respektierenden Dienens gegenüber Fürst und Vater” 君父ニツカエ身ヲ奉ズルノ理 (*kunpu ni tsukae mi wo hō zuru no kotowari*).<sup>355</sup> Besondere Aufmerksamkeit schenkt Sokō im Zusammenhang mit den “Künsten” der Verwendung eines “Perlengürtels” 佩玉 (*haigyoku*) zur Korrektur der Körperbewegung.<sup>356</sup>

Mit den Kleiderordnungen werden die sozialen Beziehungen zwischen den Regierenden geregelt. Jene der “Weisen” entfalteten nach Sokōs Vorstellung eine normative Wirkung, weil deren Gestaltungsprinzipien auf “Großen Öffentlichkeit von Himmel und Erde” 天地ノ大公 (*tenchi no daikō*) basierten.<sup>357</sup> Kleiderordnungen müssen soziale Stellung und Kontext des Tragens berücksichtigen. Als zentrale Legitimationsquelle seiner Standpunkte dient Sokō das Yuan-zeitliche Kompendium “Durchgehende Studien der Schriften” 文献通考 (*Wenxian tongkao* / *Bunken tsūkō*, 1317); für die praktische Bestimmung der Kleidungsstücke empfiehlt er, sich am Heian-

---

gezählt. Die “Sprechweise” richte sich nach “Bewegung und Stillstand von Blut und Materie[-Energie]” 血氣ノ動靜 (*kekki no dōsei*), die wiederum vom “Willen” beeinflusst würden. Die Gestik der “Gesichtsfärbung” und der “Sprechweise” unterschieden sich nach Sokōs Auffassung von den übrigen Körperteilen bzw. -funktionen, da sie nicht vom “Denken”, sondern vom “Willen” gesteuert würden. Vgl. YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 67; NST 32: 79.

353 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 71; 81; NST 32: 81: シカレバ坐シテ立コトを思, 閑ニシテ動クノ利ヲ思フ, 是君子ノツトメ也 (*Shikare ba, za shite tatsu koto wo omoi kan ni shite ugoku no ri wo omou, kore kunshi no tsutome nari*).

354 Zu den “Sechs Künsten” (*liuyi/rikugei*) zählen die “Riten” 礼 (*li / rei*), die “Musik” 樂 (*yue/gaku*), das “Bogenschießen” 射 (*she/sha*), das “Wagenlenken” 御 (*yu/gyo*), das “Schreiben” 書 (*shu/shu*) und das “Rechnen” 數 (*shu/sū*). Vgl. Zhouli, SBBY 10.7b. Sokō stellt bezüglich des “Schreibens” heraus, dass darunter nicht unbedingt das Schreiben von Dokumenten zu verstehen sei, sondern auch die Schriftenlektüre, das Memorieren von Schriftzeichen sowie die Kenntnis historischer Ereignisse.

355 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 76; NST 32: 88.

356 Um die Hüften gebunden, zeige ein disharmonischer Klang der Perlen jede von den “Riten” abweichende Körperbewegung an. YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 78–79; NST 32: 90.

357 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 90; NST 32: 100.

zeitlichen *Yōrō-Kodex* 養老律令 (718) als normative Quelle zu orientieren. Der Schnitt eines Kleidungsstückes bestimme sich aus dessen Funktion im Rahmen der “Riten”. Jener des japanischen “[Ober]gewands und Hosenrocks” 衣袴 (*iko*)<sup>358</sup> verhindere ein “von den Riten und der Rechtschaffenheit abfallendes Handeln” 非礼非義ノ行 (*hirei higi no okonai*).<sup>359</sup> Die Funktion des “Obergewands” bestimme sich darin, Bauch und Rücken des Trägers in Abstimmung mit den jeweiligen Temperaturbedingungen zu bedecken. Für den zeremoniellen Gebrauch sei es so zugeschnitten, dass unansehnliche Körperstellen verborgen würden. Da die Ärmel bis über die Hände reichten, würden Handbewegungen verhindert, welche von zeremoniellen Bewegungen abwichen. Um dennoch einen Gebrauch der Hände zu ermöglichen, seien die Ärmelöffnungen weit ausgeschnitten. Ferner bestehe die Funktion des “Hosenrocks” darin, die Beine zu verdecken. Deshalb sei dieser vorteilhaft für Bewegungen in Gegenwart von “ehrwürdigen Personen” 貴人 (*kijin*).<sup>360</sup> Die Beinlänge verhindere das plötzliche Setzen eines Schrittes, der nicht den “Riten” entspreche. Das Gehen mit dem “Hosenrock” werde durch Verordnungen ergänzt, die das “Hochbinden” 上括 (*uekukuri*) und “Herabbinden” 下括 (*shitagukuri*) regelten.<sup>361</sup> Sokō problematisiert, dass in “neuerer Zeit” 近代 (*kindai*) “Hosenröcke” gekürzt und “Alltagskleidung” 褻晴 (*sessei*) in Kombination mit “Kurzärmeln” 小袖 (*kosode*) getragen würden. Diese Entwicklung gefährdet in seinen Augen die normative Ordnung, sodass nicht mehr zwischen “oben und unten” 上下 (*jōge*) sowie “öffentlich und privat” 公私 (*kōshi*) unterschieden werden könne.<sup>362</sup> Allein auf die Bequemlichkeit werde geachtet, wodurch sich die Kleidungsstücke zunehmend weniger von jenen der “Barbaren” 夷狄 (*iteki*) unterschieden und ihr Gebrauch gemäß des

---

358 Diese Kleidungsstücke entsprechen nach Sokōs Auffassung dem in China verbreiteten “[Ober-] und [Bein]gewand” 衣裳 (*ishō*). Der Gelehrte zieht an mehreren Stellen seiner Erörterung Vergleiche zu chinesischen Kleiderregularien, um die landestypischen Verwendungen herauszustellen. Die Verwendung von “Obergewand und Hosenrock” sei durch einheimische Regularien umfassend geregelt.

359 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 94–95; NST 32: 105–106.

360 Ebenda.

361 Ebenda.

362 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 96; NST 32: 106. Hintergrund dieser Entwicklung sei die Übernahme von Kriegsmontur aus der der Sengoku-Zeit als Alltagskleidung. Die japanischen Kleiderregularien orientierten sich ursprünglich an Tang-Zeitlichen Verordnungen, weshalb auch der Hosenrock nach diesem geschnitten werde. Nach Sokō Klassifizierung entspricht das Kürzen von Ärmel- und Beinlängen einer “privaten” Kleiderverwendung.

“würde[vollen Benehmens]” unverstanden bleibe.<sup>363</sup> Trotzdem empfiehlt der Gelehrte keine Rückkehr zu den alten Kleiderverordnungen, da der zeitliche Abstand zur Gegenwart bereits zu groß geworden sei. Außerdem spricht er den zeitgenössischen “Egoisten” 専利己ノ輩 (*moppara onore wo risuru no yakara*) die Fähigkeit ab, die “Regularien des Altertums” 古ノ制 (*inishie no sei*) befolgen zu können. Aktuelle Kleiderordnungen entsprächen daher eher den Bedürfnissen und sollten zur Grundlage für die Regulierung des Verhaltens gemacht werden. Dieser Standpunkt erklärt sich aus Sokōs Kritik an restaurativen Bestrebungen im Bereich der “Riten”, die seine theoretischen Überlegungen bestimmt. Folglich sei die Durchsetzung von “Formen des Altertums” 古ノ形 (*inishie no katachi*) gegen den Widerstand der vorherrschenden “Sitten” 風俗 (*fūzoku*) sich nicht mit dem Grundprinzip der situativen Anpassung vereinbar, auf das sich die “Weisenlehren” stützten.<sup>364</sup> Unter Rückgriff auf das *Meister Meng* entwickelt der Gelehrte das Ideal eines “wahren großen Kerls” 真ノ大丈夫 (*makoto no daijōbu*). Ein solcher verfolge die Absicht, sich den militärischen Sitten der gegenwärtigen Regierung anzupassen und unter Einhaltung zeitgemäßer Verwendungen tugendhaft handeln zu wollen.<sup>365</sup>

#### 4. Praktische Anwendungsfelder

##### 4.1 Verbot der rituellen Selbsttötung

Sokō kritisiert, dass die Praxis des “Folgetods” 殉死 (*junshi*)<sup>366</sup> in der Ge-

---

363 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 97; NST 32: 108.

364 Ebenda.

365 YG, Bd. 21 (*Shidō*), YZ 7: 95; NST 32: 127.

366 Auch: “Folge-Bauch[aufschneiden]” 追腹 (*oibara*) bzw. 供腹 (*tomobara*). Von Kriegen der Kamakura- und Maromachi-Zeit nach der Niederlage der eigenen Armee oder dem Tod des Feldherrn praktiziert. Symbolisch wurde die Erwidern der Gunst ausgedrückt, die ein Gefolgsmann von seinem Dienstherrn erhalten hat. Eine Selbsttötung ohne Erlaubnis durch den Dienstherrn bezeichnete man als “Hundetod” 犬死 (*inuji*). Zu Beginn der Tokugawa-Zeit kommt es zu einem Bedeutungswandel der Praxis: Auch ohne Verbindung zu einem Kriegsgeschehen folgen Gefolgsleute ihrem Dienstherrn in den Tod, wobei dessen Ableben durch Krankheit oder Alter als Anlass dienen konnte. Die Zahl von Selbsttötungen insbesondere unter niedrigrangigen Kriegen stieg bis Mitte des 17. Jahrhunderts rapide an, sodass von einem “Folgetod-Boom” gesprochen werden kann. Die Domänen Aizu, Mito und Saga erließen ab 1660 erstmals Verbote; die Regierung leitete Maßnahmen nach vier Selbsttötungen, die im Zusammenhang mit dem Tod Tokugawa Iemitsus im Jahr 1651 standen. Der Verlust von hochrangigen Gefolgsleuten entwickelte sich zu einem Instabilitätsfaktor für die Regierung.

genwart bedeutungslos geworden sei. Sie basiere auf einem falschen Verständnis von “Rechtschaffenheit” und wirke sich destabilisierend auf das Regierungssystem aus.<sup>367</sup> Im chinesischen Altertum seien anfänglich Puppen mit menschlichem Antlitz als Grabbeigabe verwendet worden, um der Trauer von Hinterbliebenen Ausdruck zu verleihen.<sup>368</sup> Der “Folgetod” mit Menschenopfern sei erstmals beim Begräbnis von Herzog Wu 武 (gest. -678; reg. -697 bis -678) vom Hof der Qin 秦 (-778 bis -206) praktiziert worden.<sup>369</sup> Weitere Vorfälle unter den Qin, wie dem “Folgetod” der “drei Guten” 三良 (*sanliang/sanryō*), von dem ein Gedicht im *Leitfaden der Lieder* zeugt, oder jenem der “Palastschönheiten” zur Zeit des ersten Reichsgründers Shi Huang 始皇 (-259 bis -210; reg. -221 bis 210), hätten dazu geführt, dass eine von den “[nördlichen] Barbaren” 戎狄 (*jūteki*) übernommene Praxis schließlich “Sitte” 俗 (*zoku*) geworden sei.<sup>370</sup>

Für das japanische Altertum sei die Praxis des “Folgetods” in dem Geschichtswerk “Fortsetzung der Japanischen Annalen” 続日本紀 (*Shoku Nihongi*) belegt, wobei Sokō auf die berühmte Episode um den Ringer Nomi no Sukune 野見宿禰 verweist, welcher die Darbringung von Menschenopfern als unvereinbar mit der menschlichen Regierungsweise von Kaiser Suinin 垂仁天皇 anklagte und die ersatzweise Verwendung von Grabfiguren (*Haniwa* 埴輪) vorschlug.<sup>371</sup>

Trotz der historischen Verwurzelung im chinesischen und japanischen Altertum unterschieden sich die zugrundeliegenden Motive des “Folgetods” im gegenwärtigen Japan grundsätzlich von der alten Praxis: Anstatt Trauer ausdrücken zu wollen, töteten sich Gefolgschaftsangehörige, um die erhaltene “Gunst” 恩 (*on*) ihres Dienstherrn zu erwidern, die sie im Rahmen einer

---

Andere Regierungsmitglieder sahen sich der Kritik ausgesetzt, weil sie nach dem Tod des Iemitsus gewillt waren, ihre Loyalität auch dem nachfolgenden Shōgun zu erweisen. Ein Verbot des “Folgetods” wurde im 2. Jahr Kanbun (1663) in die “Verschiedenen Gesetze für die Kriegerhäuser” 武家諸法度 (*Buke shohatto*) aufgenommen.

367 YG, Bd. 13 (*Shindō* 1), YZ 6: 79–82.

368 Die Erwähnung von “Figuren mit menschlichem Antlitz” 俑 (*yong*) findet sich in *Mengzi* 1A4, SBBY 1: 5a8–9; SJ: 205.10; LEGGE (3) 133–34; WILHELM (2) 45; LAU 7; VAN NORDEN 6. Konfuzius verurteilt in dieser Passage die Grabbeigabe von Figuren. Nach Zhu Xis Auslegung deshalb, weil ihre Ähnlichkeit mit dem Menschen der Tugend der Mitmenschlichkeit widersprochen habe.

369 Sokō schließt sich der Datierung an, die in der Schrift “Aufzeichnungen des Historiographen” 史記 (*Shiji/Shikyō*) gegeben wird.

370 YG, Bd. 13 (*Shindō* 1), YZ 6: 79.

371 Ebenda.

“homoerotischen Beziehung” 男色 (*danshoku*) zu diesem erhalten haben.<sup>372</sup> Sokō kritisiert jedoch, dass diese Gefolgsleute sich für einen leichten Tod entschieden und sich noch dazu von Heilsversprechungen der Buddhisten über ein paradiesisches Leben nach dem Tod verleiten ließen. Die weite Akzeptanz des “Folgetods” habe außerdem die fatale Folge, dass selbst diejenigen Gefolgsleute, welche die falschen Motive hinter dieser Praxis durchschaut hätten, diese befolgten, um nicht der Feigheit bezichtigt zu werden.<sup>373</sup>

Sokōs erste Handlungsanweisung richtet sich an jene Gefolgsleute, die in einer homoerotischen Beziehung zu ihrem Herrn stehen: Diese fordert er auf, sich durch Selbstreflexion ihrer Pflicht zu vergewissern, dem “WEG des Regierens” 政道 (*seidō*) zu assistieren und ihre “Fähigkeiten” 器 (*utsuwa*) in den Dienst von “Land und Haus” 国家 (*kokka*) zu stellen.<sup>374</sup> Durch diese Korrektur der Handlungsorientierung will der Gelehrte erreichen, dass dem “Folgetod” als Handlungsoption kein Raum gegeben wird. Die Gewissheit im Recht zu sein und in Übereinstimmung mit dem “Weg” zu handeln, erzeuge eine emotionale und moralische Stärkung bei den gefährdeten Gefolgsleuten, indem “störende Gefühle” 迷情 (*meijō*) sich auflösten und keine “Scham” 恥 (*haji*) bei der Verweigerung einer Aufforderung zur Selbsttötung empfunden werde.<sup>375</sup>

Die zweite Handlungsanweisung des Gelehrten richtet sich an die Herrschenden und enthält den Appell, ihrer Verantwortung für die Steuerung der “Reichssitten” 天下ノ風俗 (*tenka no fūzoku*) nachzukommen.<sup>376</sup> Eine fehlende Aufklärung über den “Folgetod” seitens der Herrschenden lasse die Gefolgsleute zu spät erkennen, dass diese Praxis nicht der “Rechtschaffenheit” entspreche.<sup>377</sup> Das treffe selbst auf jene zu, die sich an “Weg” und

---

372 Ebenda.

373 YG, Bd. 13 (*Shindō* 1), YZ 6: 79–80.

374 YG, Bd. 13 (*Shindō* 1), YZ 6: 80.

375 Ebenda.

376 YG, Bd. 13 (*Shindō* 1), YZ 6: 81.

377 Im Gesprächsteil zum “Weg des Gefolgsmanns” erörtert der Gelehrte die Fälle von “Folgetoden” im 12. Jahr Keichō (1607), die sich im Zusammenhang mit dem Ableben der Fürsten Matsudaira Tadayoshi 松平忠吉 (1580–1607) und Yūki Hideyasu 結城秀康 (1574–1607) ereigneten. Insbesondere richtet sich sein Interesse auf den Umstand, dass zu jener Zeit ein Verbot von Tokugawa Ieyasu bestand und dieses dennoch von hochrangigen Gefolgschaftsvertretern missachtet wurde. Vgl. YG (*Shindō* 3), YZ 6: 205–7. Nach seinem Dafürhalten habe die Androhung einer Strafe, die sich auf das gesamte Haus und die Nachkommen eines Gefolgsmanns erstreckt, die Selbsttötungen motiviert, da die Gefolgsleute so fürchteten, ihre Gunst niemals erwidern zu können.



“Tugend” orientierten, jedoch aufgrund ihrer Stellung nicht in der Lage seien, die anerkannte Praxis zu verändern. Werde der “Folgetod” von den Herrschenden nur im Geringsten akzeptiert, müsse außerdem der Verlust von verdienstvollen Gefolgsleuten hingenommen werden. Der Schlüssel, um die Praxis des “Folgetods” beenden zu können, liegt für Sokō in der Richtigstellung der “Sitten” durch den Herrscher. Diese müsse darauf abzielen, den Gefolgsleuten den Unterschied zwischen “Rechtschaffenheit” und “Unrechtschaffenheit” mit Bezug auf den “Folgetod” verständlich zu machen und die Praxis somit “von allein” zum Erliegen zu bringen.<sup>378</sup>

#### 4.2 Stadtverwaltung

Sokō Handlungsanweisungen an den Fürsten enthalten einen Katalog von Maßnahmen, welche den Alltag der “Stadtbevölkerung” 市民 (*shimin*) bzw. “Stadtbewohner” 町人 (*chōnin*) nach Vorgabe der “Riten” regulieren sollen.<sup>379</sup> Diese richten sich auf deren Lebensgrundlagen wie Bekleidung, Wohnung, Nahrungsmittel und Geschäfte. Des Weiteren richten sich die Maßnahmen auf die Zeremonien des “Hut aufsetzen” 元服 (*genbuku*), Hochzeiten, Begräbnisse und jahreszeitlichen Zeremonien, wie das Zeremoniell zum Jahreswechsel 歳暮年頭 (*saibo nentō*)<sup>380</sup> oder die “fünf Fest- und Zeremonietage” 五節句礼日 (*gosekku reibi*).<sup>381</sup> Auch Erbschaftsangelegenheiten bei der “Nachfolge von Hausvorständen” 家督相続 (*katoku sōzoku*), die Weitergabe von Gerätschaften an Geschäftsnachfolger, die “Riten bei Zusammenkünften von Freunden” 朋友会礼 (*hōyū kairei*) einschließlich des Alkoholverzehrs, das “Versenden von Mitteilungen und das Erwidern von Geschenken” 音信贈答 (*onshin zōtō*) sowie das Führen von “Waffen” 武器 (*buki*) sollen reguliert werden.<sup>382</sup> Für jeden dieser Bereiche bestimmt der Gelehrte Kriterien, die zur Grundlage von Detailvorschriften werden. Am Beispiel der Bekleidung sind dieses folgende Kriterien: Stoffmaterial und -qualität, Lebensalter der Träger<sup>383</sup>, Geschlecht des Trägers<sup>384</sup>, sozialer Stand

---

Außerdem wirft Sokō Hideyasu vor, den “Folgetod” als rechtschaffene Praxis akzeptiert und das Verbot Ieyasus missachtet zu haben.

378 YG, Bd. 13 (*Shindō* 1), YZ 6: 81.

379 YG, Bd. 6 (*Kundō* 6), YZ 4: 401ff.

380 Wörtl.: “Das Ableben des [alten] Jahres und der Beginn des [neuen] Jahres”.

381 YG, Bd. 6 (*Kundō* 6), YZ 4: 418.

382 Ebenda.

383 Personen unter fünfzehn und über fünfzig Jahren nimmt Sokō von den Regularien aus.

des Trägers<sup>385</sup> und klimatische Bedingungen.

Die Regulierungsempfehlungen verfolgen zwei übergeordnete Ziele: Erstens, die Lebensweise der Stadtbewohner soll durch die Verordnungen an der “Sparsamkeit” 儉約 (*kenyaku*) ausgerichtet werden, wobei besonders jene von “wohlhabenden Stadtbewohnern” 有得ノ町人 (*utoku no chōnin*) im Fokus steht. Sokō betont, dass “Sparsamkeit” immer auf der Grundlage von “Riten” eingehalten werden müsse, da ansonsten eine Verrohung der “Sitten” zu befürchten sei.<sup>386</sup> Zweitens, eine Vermischung der “Sitten” von Stadtbewohnern und Kriegern soll verhindert werden, da der Gelehrte kritisiert, letztere würde von den Stadtbewohnern ausgenutzt.<sup>387</sup> Folglich soll vorgeschrieben werden, dass Stadtbewohner nach Erledigung einer Angelegenheit im Haus eines Kriegers dieses umgehend wieder verlassen oder bei Mahlzeiten in Gegenwart eines Kriegers einen niederen Sitzplatz einnehmen.<sup>388</sup> Das gemeinsame Feiern von jungen Stadtbewohnern und Kriegern soll unter Strafe gestellt werden als auch die Annahme der Vornamen “Hyōe” 兵衛 und “Uemon” 右衛門 durch “Stadtbewohner”, weil diese den Kriegern vorbehalten seien.<sup>389</sup>

##### 5. Zusammenfassende Schlussbetrachtung

Ausgangspunkt dieser Studie war die Frage nach Sokōs politischer Rationalitätsvorstellung und deren konzeptionellen Grundlagen. In das Zentrum seines Hauptwerkes stellte der Gelehrte das Problem des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis in der zeitgenössischen Gelehrsamkeit. Im Rahmen seiner Erörterung entwickelte Sokō ein Wissens- und Handlungskonzept, das Grundlage einer praktischen Politiklehre werden sollte. Die vorliegende Studie fokussierte auf eine Analyse der Begriffsbildung. Dafür wurde eine Bestandsaufnahme der Themen und Konzepte durchgeführt, die mit Sokōs Verwendung der Begriffe “Wissen” und “Handeln” in Zusammenhang stehen. Im Folgenden werden die Ergebnisse der Begriffsanalyse zu-

---

384 Die Regularien treffen eine Unterscheidung zwischen “Haupt- und Nebenfrauen” 妻妾 (*saishō*).

385 Spezielle Regularien gelten für sogenannte “niedrigstehende Männer” 下人 (*gennin*) und “niedrigstehende Frauen” 下女 (*gejo*).

386 YG, Bd. 11 (*Kundō* 11), YZ 5: 400.

387 YG, Bd. 6 (*Kundō* 6), YZ 4: 445.

388 Ebenda.

389 YG, Bd. 6 (*Kundō* 6), YZ 4: 418. Stadtbewohner sollen leicht verständliche und auszusprechende Namen annehmen.

sammengefasst und in Hinblick auf die politische Rationalitätsvorstellung Sokōs interpretiert. Dieses geschieht in Form von fünf Abschnitten, die jeweils einen Aspekt in den Fokus rücken. Abschließend wird eine Einordnung dieser Rationalitätsvorstellung im Kontext der politischen Ideengeschichte der Tokugawa-Zeit vorgenommen.

### *Die Bestimmung von Normen mit praktischer Geltung*

Die Begriffsanalyse konnte zeigen, dass Sokō Wissen und Handeln bezüglich des Problems der Normermittlung bzw. -befolgung diskutiert. Als Ausgangspunkt seiner theoretischen Bemühungen hatte er die Unfähigkeit der zeitgenössischen Gelehrsamkeit bezeichnet, allgemeinverbindliche Normen für die ethische und politische Praxis bestimmen zu können. Als Ursache diagnostizierte er eine Unvermitteltheit zwischen „Gelehrsamkeit“ und „Welt“. Mit welchen Argumenten konnte Sokō jedoch praktische Geltung für die Normen beanspruchen, die im Rahmen seiner praktischen Politiklehre des „Studiums der Weisen“ ermittelt werden? Einen Erklärungsansatz bieten die Ausführungen von Jürgen Habermas zu den Rationalitätsimplikationen des normenregulierten Handlungsmodells.<sup>390</sup> Der Autor stellt heraus, dass dieses Modell auf der ontologischen Annahme zweier Weltbezüge basiert: Zum einen auf der einer objektiven Welt existierender Sachverhalte; zum anderen auf der einer sozialen Welt normativ geregelter Interaktionen.<sup>391</sup> Die Geltung von Normen ergebe sich nach diesem Modell primär aus der Anerkennung der Akteure einer sozialen Gruppe, die sich an gemeinsamen Werten orientieren. Ferner komme dem objektiven Weltbezug die Funktion zu, die Normen der sozialen Welt einer objektiven Bewertung zugänglich zu machen und somit deren Gültigkeitsanspruch zu bestätigen.<sup>392</sup> Normen, so fasst Habermas zusammen, würden das in einer sozialen Gruppe bestehende Einverständnis zum Ausdruck bringen.<sup>393</sup> Der im Modell des normenregulierten Handelns zentrale Begriff der Normbefolgung sei im Sinne einer generalisierten Verhaltenserwartung zu verstehen.<sup>394</sup> Der Erklärungsansatz von Habermas ist im vorliegenden Zusammenhang interessant – nicht weil dieser direkt auf Sokōs Lehre übertragbar wäre, sondern weil er

---

390 HABERMAS 1995[a]: 126 ff.

391 Ebenda: 132–33.

392 Dieser Zugang zu einer objektiven Bewertung ist wesentlich, da die sozial akzeptierten Normen den Akteuren ansonsten willkürlich erscheinen müssen.

393 HABERMAS 1995[a]: 127.

394 Ebenda.

einen wichtigen Aspekt ihrer zugrundeliegenden Rationalitätsvorstellung verdeutlicht. Die vorliegende Studie konnte verdeutlichen, dass der Gelehrte die Begründung von Normen auf Anlagen der menschlichen Natur ablehnt. Das ist das zentrale Motiv seiner Kritik an der neokonfuzianischen Anthropologie. Im Gegenzug rückt bei ihm die Beziehung zwischen Akteur und der öffentlichen Sphäre des “Reiches” – diese entspricht wohl dem Weltbezug auf die soziale Welt der normativ geregelten Interaktionen – in den Fokus. Daneben existiert nach Sokōs Konzeption der Kosmos, die natürliche Ordnung, auf welche sich die “Dinge” begründen. Die Stellung dieses Kosmos ist vergleichbar mit jener der objektiven Welt existierender Sachverhalte im Modell des normregulierten Handelns.<sup>395</sup> Vor dem Hintergrund dieser Annahmen darf man behaupten, dass die Normen, die mit Hilfe des “Studiums der Weisen” ermittelt werden, deshalb Gültigkeit für die Angehörigen des “Reiches” beanspruchen können, weil sie auf deren gemeinsamen Einverständnis basieren. Für die Regierungslehre bedeutet das: Nach Sokō kann ein Fürst nur dann erwarten, dass Erlasse und Verordnungen eine praktische Wirkung bzw. Bindungskraft entfalten, wenn diese sich an den Wertvorstellungen der Adressaten (Gefolgsleute der Kriegerschaft, die Stadtbevölkerung etc.) orientieren.

#### *Die Repräsentation der Öffentlichkeit im Habitus der Regierenden*

Für jeden gesellschaftlichen Handlungskontext müssen die jeweils gültigen Normen bzw. “Anwendungsgesetze” ermittelt werden. Das ist die zentrale Annahme, von der Sokōs Erkenntnislehre ausgeht. Im Rahmen seiner Institutionen- und Regierungslehre leitet sich daraus die Vorstellung ab, dass die Ämter- und Verwaltungsordnung auf einer Differenzierung militärischer und ziviler Kompetenzen beruhen muss. Die Begriffsanalyse hat zeigen können, dass er neben diesem Argumentationsstrang einen zweiten entwickelt, der auf die Vorstellung einer Öffentlichkeit des “Reiches” abzielt. Dieser kommt die Funktion zu, die Gesamtheit der Normen in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Handlungsfeldern durch Orientierung an einem Gemeinnutzen zu legitimieren, welcher in der Herstellung von politischer und sozialer Ordnung besteht. Das zentrale Anliegen von Sokōs Politiklehre besteht darin, den Angehörigen des regierenden Kriegerstandes die Vorstellung zu vermit-

---

395 In diesem Zusammenhang muss berücksichtigt werden, dass es um die Struktur des Modells geht und nicht um die objektive Verifizierbarkeit von “objektiven” Tatsachen. Die natürliche Ordnung des Kosmos ermöglicht in Sokōs Konzeption den Zugang zu einer objektiven Bewertung der Normen in der gesellschaftlichen Sphäre.

teln, dass ihr Wissen und Handeln im Dienst dieser Öffentlichkeit steht und durch ihre Person repräsentiert werden muss. Mit Habermas lässt sich Sokōs Vorstellung als Typ einer repräsentativen Öffentlichkeit identifizieren.<sup>396</sup> Für die feudale Gesellschaft im hohen Mittelalter stellt der Autor heraus, dass Öffentlichkeit sich nicht als sozialer Bereich im Sinne einer eigenständigen, von Personen unabhängigen Sphäre konstituierte. Stattdessen sei diese eine Art von Statusmerkmal gewesen, das den Mitgliedern der Obrigkeit zukam. Als solches sei Öffentlichkeit an physische Attribute der Person gebunden gewesen, wie Insignien, Habitus, Gestus und Rhetorik, die einen strengen Kodex „edlen“ Verhaltens geformt hätten.<sup>397</sup> Die vorliegende Studie hat gezeigt, dass Sokō im Rahmen seines Diskurses über den „Fähigen“ der Kultivierung körperlicher Dispositionen großen Wert beimisst. Letzteren kommt, vor dem Hintergrund des Erklärungsansatzes von Habermas betrachtet, die Funktion zu, die Krieger zur Entfaltung einer repräsentativen Öffentlichkeit zu befähigen. In diesem Zusammenhang ist auf eine Besonderheit von Sokōs Konzeption des Herrscherhabitus hinzuweisen. Vor dem Hintergrund der anthropologischen Annahmen Sokōs gewinnen neben den kognitiven (Wissen um die eigenen „Aufgaben/Pflichten“) die leiblichen Dispositionen („würdevolles Benehmen“) zusätzliche an Bedeutung. Der Gelehrte geht davon aus, dass in der menschlichen Natur keine objektiven Kriterien gibt, auf denen allgemeingültige Normen begründet werden könnten. Das hat zur Folge, dass die Anpassung des Verhaltens an normative Vorbilder bis zu deren Verkörperung in den Fokus rückt. Sokō bestimmt diese normativen Verhaltensmuster detailliert in Bezug auf das Sprechen, den Gestus, die Kleidung etc. Dieser Prozess der körperlichen Aneignung bedeutet, so kann man unter Rückgriff auf das Bourdieu'sche Habituskonzept sagen, dass die Normen der gesellschaftlichen Außenwelt als Wahrnehmungs- und Handlungsschemata inkorporiert und in der Praxis der Akteure reproduziert werden.<sup>398</sup> Die kör-

---

396 HABERMAS 1990: 58–67.

397 Ebenda: 61–62.

398 Bourdieu versteht unter Habitus ein System kognitiver und körperlicher Dispositionen, welche die Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata von Akteuren bestimmen. Der Habitus ist das Ergebnis der Inkorporation von Strukturprinzipien, mit denen Handelnde in unterschiedlichen sozialen Handlungskontexten („Feldern“) in Kontakt treten. Akteure werden befähigt, in Handlungssituationen die angemessene Reaktionsweisen zu erzeugen. Gleichzeitig tragen die Akteure im Handlungsvollzug dazu bei, die zuvor inkorporierten Strukturen in der Sozialwelt zu reproduzieren. Der Autor definiert Aspekte seines Konzepts verstreut über das Hauptwerk. Vgl. z. B. BOURDIEU 1997: 98, 102 u. 274. Einführend vgl. KRAIS und GEBAUER 2017.

perliche Repräsentation der öffentlichen Ordnung durch die Krieger bestimmt damit ein wesentliches Element der politischen Rationalitätsvorstellung Sokōs.

#### *Möglichkeiten des politischen Denkens in der frühen Tokugawa-Zeit*

In der älteren Forschung ist Sokōs Postulat, sich an Konfuzius und dem Herzog von Zhou als Vorbilder für seine praktische Politiklehre orientieren zu wollen, als Indiz für die Herausbildung einer konfuzianischen Neoklassik in der frühen Tokugawa-Zeit gedeutet worden. Da man sich jedoch darauf konzentrierte, Parallelen zu den Lehren von Itō Jinsai und Ogyū Sorai aufzudecken, mit denen Sokō ein Interesse an den alten Quellen des Konfuzianismus zu teilen scheint, blieben wichtige Motive seines Denkens unberücksichtigt. Um einordnen zu können, welchen Stellenwert die Vorbilder Konfuzius und der Herzog von Zhou für Sokō tatsächlich einnehmen, lohnt es sich, dessen Positionierung zur konfuzianischen Überlieferung näher zu betrachten. Wichtige Hinweise gibt der textliche Hintergrund der Argumentation, der im Rahmen der vorliegenden Studie mit Bezug auf das Wissens- und Handlungskonzept des Gelehrten beleuchtet wurde. Dabei zeigte sich, dass Sokō Bezüge auf alle Schriften des Kanons der *Fünf Leitfäden* und *Vier Bücher* herstellt. Gemessen an der Häufigkeit ihrer Nennung kommt dem *Großen Lernen*, dem *Meister Meng*, dem *Mitte und Maß*, den *Erörterungen und Belehrungen* sowie dem *Leitfaden der Wandlungen* große Bedeutung zu. Ferner ließen sich Bezüge auf die Schriften Zhu Xis und die Ming-zeitliche Anthologie *Große Sammlung der Natur-Prinzip-Lehren* feststellen. Sokōs Argumentation bleibt somit in jenem textlichen Rahmen, der unter dem Einfluss des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus orthodoxen Status erlangte. Eine besondere Hervorhebung der *Erörterungen und Belehrungen* des Konfuzius wie bei Jinsai oder Schriften der Leitfadensliteratur wie bei Sorai, gibt es dagegen nicht. Die sporadischen Nennungen von Konfuzius und des Herzogs von Zhou im Verlauf der Argumentation, die zumeist postulativen Charakter haben, ergeben vielmehr den Eindruck, dass beide einen diskursiven Raum konstituieren, in dem Sokō seine Idealvorstellungen bezüglich eines öffentlichen Interesses und der Regierungsinstitutionen zum Ausdruck bringen kann.<sup>399</sup> Während der Rückgriff auf Konfuzius im gelehrten Diskurs der

---

399 Kracht hat auf die Vieldeutigkeit der Gestalt des Konfuzius hingewiesen, welche für unterschiedliche Legitimationsstrategien verwendet werden kann. Vgl. KRACHT 1985: 257. In ähnlicher Weise hat Nylan auf die Vielfalt der Charakterisierungen des Herzogs von Zhou hingewiesen, die sich im klassischen Schriftenkanon des chinesischen Altertums ausbildete. Vgl. NYLAN 2010.

frühen Tokugawa-Zeit sicher nicht verwundert, ist jener auf den Herzog von Zhou bemerkenswert.<sup>400</sup> Im siebzehnten Jahrhundert gibt es keinen anderen Denker, der in ähnlich starker Weise sein Politikverständnis an das Bild des Herzog von Zhou geknüpft hätte wie Sokō. Diese Studie konnte zeigen, dass er mit dem Ideal des Herzogs von Zhou konkret eine auf detaillierten Verordnungen begründete Verwaltungsstruktur verbindet.<sup>401</sup> Die Aufmerksamkeit für das Detaillierte und Konkrete, welche sich in dieser Orientierung zeigt und durch seine Kritik an den metaphysischen Begriffen der Vertreter des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus verstärkt wird, deutet auf eine Rezeption neokonfuzianischer Strömungen der späten Ming- und frühen Qing-Zeit hin.<sup>402</sup> Mit anderen Worten vertrat Sokō nicht eine Form des neoklassischen Konfuzianismus, der sich auf tatsächlich alte Konzepte stützte, sondern setzte auf neueste theoretische Entwicklungen innerhalb der Tradition. Dieses mag für seine Zeitgenossen offensichtlich gewesen sein; rückblickende Interpretationen haben diesen wichtigen Aspekt der Lehre jedoch verdeckt.

In diesem Zusammenhang gewinnt Sokōs wiederholte Distanzierung vom Konfuzianismus an Bedeutung. So argumentiert er etwa gegen die Einführung konfuzianischer „Riten“, da diese nicht mit den aktuellen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen vereinbar seien. Vor diesem Hintergrund verstärkt sich der Eindruck, dass Sokō weder Konfuzius noch den Herzog von Zhou mit der konfuzianischen Tradition an sich gleichzusetzen scheint, sondern sie als Verkörperungen seines speziellen Politikverständ-

---

400 Zur Rezeption besonders in der zweiten Hälfte der Tokugawa-Zeit äußert sich Wildman Nakai. Als repräsentative Beispiele werden u. a. Ogyū Sorai und dessen Schüler Dazai Shundai vorgestellt. Die stärkste Rezeption stellt die Autorin im frühen 19. Jahrhundert bei den Vertretern der sogenannten „Mito-Schule“ fest. Vgl. WILDMAN NAKAI 2010.

401 Eine Charakterisierung der Ordnungsvision und des Politikverständnis in den *Riten der Zhou* bietet SCHABERG 2010. Der Autor zeigt das Ideal einer rational organisierten Verwaltungsstruktur, detaillierte Verordnungen und eine Kombination unterschiedlicher Regierungsansätze, ohne sich auf eine bestimmte Denktradition festzulegen.

402 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Taberys Studie zum praxeologischen Denken des Qing-zeitlichen Neokonfuzianers Yan Yuan 顏元 (1636–1704). Der Autor erörtert dieses vor dem Hintergrund einer generellen Aufwertung sinnlicher Wahrnehmung und empirischen Wissens im neokonfuzianischen Diskurs der späten Ming- und frühen Qing-Zeit. Dieses habe sich u. a. in einer stärkeren Hinwendung zum „Konkret-Wirklichen“ 実 (*shijitsu*; Übers. d. Autors) niedergeschlagen. Vgl. TABERY 2009: 48–51. Ähnlichkeiten zwischen den theoretischen Annahmen des Yan Yuan und Sokō sind augenfällig. Die Einflüsse neokonfuzianischer Strömungen der später Ming und frühen Qing-Zeit auf das politische Denken in der frühen Tokugawa-Zeit sind unzureichend erforscht.

nisses auffasst. Die ältere Forschung hat diesem Umstand damit Rechnung zu tragen versucht, in dem sie Sokōs Lehre als den Typ einer konfuzianisierten Militärwissenschaft darstellte. Dieser Erklärungsansatz war in den meisten Fällen von dem Versuch motiviert, die Tokugawa-zeitliche Ideengeschichte anhand eines Schemas von Denkschulen zu systematisieren. Eine inhaltliche Beschreibung ihrer zugrundeliegenden politischen Rationalitätsvorstellung wurde damit nicht gegeben. Die vorliegende Studie hat gezeigt, dass Sokōs zentrales Anliegen darin besteht, eine stabile politische Ordnung durch normative Regulierung aller Bereiche gesellschaftlichen Lebens und deren Ausrichtung an der Idee eines Gemeinnutzens zu erreichen. Hinsichtlich der relativen Freiheit gegenüber den Denktraditionen als auch den politischen Leitideen weist seine Lehre damit erstaunliche Ähnlichkeiten mit der Policytheorie auf, die sich im Europa der Frühen Neuzeit herausbildete.<sup>403</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint Sokōs Lehre eine Möglichkeit politischen Denkens im Rahmen der frühen Tokugawa-Zeit aufzuzeigen, das sich dem Selbstverständnis nach keiner Denktradition verschreibt.

Diese Studie musste sich auf eine Untersuchung der Begriffsbildung bei Sokō beschränken. Die Aufgabe zukünftiger Untersuchungen wird es sein, den diskursiven Raum und die Möglichkeiten unterschiedlicher Rationalitäten weiter zu durchleuchten, um ein differenziertes Bild der ideengeschichtlichen Voraussetzungen späterer Entwicklungen zu gewinnen.

---

403 Policytheorien bildeten sich im 16. Jahrhundert vor dem Hintergrund tiefgreifender sozialer und religiöser Krisen heraus. Sie definieren ein Instrumentarium von Regierungsmitteln, mit denen eine gute Ordnung bzw. "gute Policy" erhalten werden soll. Ideengeschichtliche Voraussetzung für diese Theorien ist die seit dem 15. Jahrhundert einsetzende Rezeption des Politikdenkens der griechischen Antiken, besonders des aristotelischen Politikbegriffs. Die Policytheorie als Zugang zum politischen Denken der europäischen Frühen Neuzeit ist ein relativ junges Forschungsfeld, das im deutschen Sprachraum in den letzten Jahren zunehmend Beachtung findet. Das Standardwerk zur Entwicklung der Polizeiwissenschaft liegt mit MAIER 1980 vor. Einführend vgl. ISELI 2009. Foucault berücksichtigte städtische Policyordnungen der Frühen Neuzeit in seinem Spätwerk zur Gouvernementalität. Vgl. FOUCAULT 2004.



## IV. Kapitel aus den *Belehrungen des Yamaga* in Übersetzung

### 1. Die Belehrungen des Yamaga – Vorwort<sup>1</sup>

- 1a2 [1] Der Name 名 (*na*) [unseres Ehrwürdigen<sup>2</sup>] Meisters lautet Takaoki 高興 (sein erster Name war Yoshimochi 義以) und sein Beiname 字 (*azana*) ist Shikei 子敬; er gehört zum Geschlecht 姓 (*sei*, *kabane*) der Fuji[wara] 藤 und seine Sippe 氏 (*uji*) sind die Yamaga 山鹿. [2] Darüber hinaus trägt er Sokō 素行 als Gelehrtennamen 号 (*gō*). [3] (Shunshui Zhu Zhiyu 舜水朱之瑜 vom großen [Hof der] Ming 大明 (*taimin*) fertigte eine Namensaufzeichnung 号ノ記 (*gō no ki*) an und benannte diesen darin.)<sup>3</sup> [4] Er wurde [am Tag] der Älteren [Phase des] Metalls und des Drachen 庚辰 (*kōshin*, *ka no e tatsu*)<sup>4</sup> des achten Monats im Jahr der Älteren [Phase des] Wassers und Hundes 壬戌 (*jinjutsu*, *mizu no e inu*) der Genna[-Zeit] im [Land] Aizu 会津 geboren, das in der [Region] Tōoku 東奥<sup>5</sup> liegt. [5] Davor gab es Yamaga-Leute im Land Chikuzen 筑前<sup>6</sup>.
- 1a4 [6] Seit seinem sechsten Lebensjahr machte [unser Meister] durch seine Gelehrsamkeit von sich reden.<sup>7</sup> [7] Mit zehn Jahren hatte

---

1 Zahlen in eckigen Klammern beziffern die Sätze im Original. Mehrzeilige Zitate werden als ein Satz gezählt. Längere Sätze des Originals wurden im Einzelfall unterteilt, wobei die Teilsätze mit Kleinbuchstaben nummeriert wurden. Am Rand werden Seite und Zeile im Original angegeben. Die Einteilung von Absätzen in der ersten Übersetzung erfolgte durch den Übersetzer.

2 Die Einfügung "[unser Ehrwürdiger]" bzw. "[Ehrwürdiger]" gibt eine Respektbezeugung wieder, die im Original durch einen Freiraum bzw. größeren Wortabstand signalisiert wurde.

3 Zhu Zhiyu (1600–82), ein konfuzianischer Gelehrter und Regierungsbeamter, setzte sich nach der Machtübernahme durch die Manchu für eine Restauration der Südlichen Ming-Dynastie ein. Nachdem ein Todesurteil über ihn verhängt worden war, suchte er 1659 (Manji 2) bis zu seinem Tod dauerhaftes Asyl in Japan. Seit 1665 (Kanbun 5) diente er als Lehrer des Tokugawa Mitsukuni und beeinflusste auf diese Weise die konfuzianischen Studien in der Domäne Mito 水戸. Zhu vertrat eine pragmatischen Konfuzianismus; besonders betonte Zhu die Bedeutung der konfuzianischen Riten, über deren Form und Praxis er die Tokugawa-zeitlichen Gelehrten unterrichtete. Vgl. ISHIHARA 1961.

4 Entspricht dem 16. Tag im Jahr Genna 8.

5 Wörtl. "östliches Hinter[land]". Auch unter der Bezeichnung Michioku/Mutsu 陸奥 bzw. Ōshū 奥州 bekannt. In der südwestlichen Region der heutigen Präfektur Iwate gelegen.

6 Im Nordwesten der heutigen Präfektur Fukuoka gelegen.

7 In den *Pinseleien aus dem Exil* gab Sokō an, dass er im Alter von 6 Jahren zum Studium angehalten wurde. Bis zum 8. Lebensjahr hatte er den gesamten Kanon konfuzianischer

er sich fast alle Gedichte und Prosatexte 詩文 (*shibun*) angeeignet. [8] Zu jener Zeit korrespondierte er mit Fuji[wara no] Nanba 藤難波 (Kaiserlicher Rat des zweiten Ranges 垂相 (*ashō*)<sup>8</sup> Masanobu 雅宣)<sup>9</sup> und Fuji[wara no] Karasumaru 藤烏丸 (Kaiserlicher Rat des zweiten Ranges Mitsuhiro 光廣)<sup>10</sup> und tauschte mit diesen Lieder und Prosa aus. [9] Mit siebzehn Jahren legte er bereits [den Kanon der] *Vier Bücher* und *Sechs Leitfäden* [vor Publikum] aus. [10] [Die Häuser] Kuroda 黒田 (Provinzherr 守 (*shu, kami*) [des Landes] Shinano 信濃, Tachibana Mochinao 橘用直)<sup>11</sup>, Ōmori 大森 (Provinzherr [des Landes] Shinano, Fuji[wara no] Yorinao 藤頼直)<sup>12</sup> und Arao 荒尾 (Heihachi Hisanari 平八久成)<sup>13</sup> ließen [unseren Ehrwürdigen] Meister die *Vier Bücher*, den *Kommentar des Zuo* und die *Aufzeichnungen über die Riten* [für sich] auslegen. [11] [Unser Ehrwürdiger] Meister zeichnete [seine Erläuterungen in der Schrift] “Verständliche Auflösungen zu den *Vier Büchern*” 四書諺解 (*Shisho genkai*)<sup>14</sup> in mehr als fünfzig Heften auf. [12] Im Wesentlichen legte er dabei die Erläuterungen von Razan Hayashi Dōshun 羅山林道春<sup>15</sup> zugrunde. [13] [Unser Ehrwürdiger] Meister beschäftigte sich mit

---

und militärwissenschaftlicher Schriften sowie den Kanon klassischer Dichtung und Prosa rezipiert. HZ, NST 32: 318; AKIYAMA 2013: 135. Vgl. UENAKA 1977: 131.

- 8 Alternative Bezeichnung für einen “Großen Kaiserlicher Rat” 大納言 (*dainagon*).
- 9 Auch: Nanba Munekatsu 難波宗勝 (1587–1651). Nach 1618 zugehörig zum Haus der Asukai 飛鳥井, einem Adelshaus, das bekannt für die Pflege der Künste des Fußballs 蹴鞠 (*kemari*), der *waka*-Dichtung und Kalligrafie war. Im Jahr 1613 Namensänderung in Masatane 雅胤; im Jahr 1628 erneute Namensänderung in Masanobu 雅宣.
- 10 Dichter der “Nijō-[Schulneben]strömung” 二条派 (*Nijō ha*), nach deren Prinzipien auch Sokō *waka*-Dichtung erlernte. Verfasser der “Sammlung japanischer Lieder [aus der Jahreszeit der] gelb[gefärbten] Blätter” 黄葉和歌集 (*Kōyō waka shū*, 1669).
- 11 Lebensdaten: 1616–72. Auch: Kuroda Gen’emon Mochitsuna 黒田源右衛門用綱. Sokō referierte im Jahr Kanei 17 (1640) für diesen über das Buch *Meister Meng*.
- 12 Zuvor: Sakuma Kyūshichi 佐久間久七. Sokō referierte für diesen ebenfalls im Jahr Kanei 17 (1640) über das Buch *Meister Meng*.
- 13 Gefolgsmann mit dem Status “Fahnenträgers” 旗本 (*hatamoto*). Auch: Arao Heihachirō Hisanari 荒尾平八郎久成. Sokō referierte für diesen über den *Kommentar des Zuo* im Jahr Kanei 2 (1645).
- 14 Eine Anthologie der Vorlesungen Sokōs, die zwischen dem 4. und 6. Jahr Kanei (1637–39) entstand. Das Manuskript verbrannte während des Großbrands in Edo im Jahr Meireki 3 (1657). Vgl. HORI 1959: 34.
- 15 Gelehrtenname des Hayashi Razan.

dem Liederdichten 詠歌 (*eika*)<sup>16</sup> und es versteht sich von selbst, dass er die ausgezeichneten Schriften des Liederwäldchens 歌林 (*karin*) studierte.<sup>17</sup> [14] Außerdem zerstreute er sich mit den Geistschriften 神書 (*shinsho*)<sup>18</sup> und legte die tiefe Bedeutung [der Erklärungen] der Inbe 忌部 und Urabe 卜部 offen.

1a10 [15] In der Zwischenzeit machten ihn seine militärwissenschaftlichen Schriften in der Welt bekannt. [16] Als er [im Jahr] Ältere [Phase des] Wassers und Pferdes 壬午 (*jingo, mizu no e uma*)<sup>19</sup> das einundzwanzigste Lebensjahr erreichte, schrieb er die “Sammlung der Kriegsgesetze [zur Erlangung] überlegener Wehrhaftigkeit” 兵法雄備集 (*Heihō yūbi shū*)<sup>20</sup> in fünfzig Bänden nieder. [17] Kyōan Masaoki 杏庵正意<sup>21</sup> erstellte das Vorwort und stellte es [der Schrift] vorweg. [18] Der gute Ruf [unseres Ehrwürdigen] Meisters erfüllte die Welt. [19] Seine Exzellenz, der Fürst der Minamoto 源君 (*genkun*) und Kaiserlicher Rat des zweiten Ranges aus [dem Land] Kii 紀伊<sup>22</sup> und der [Rangträger der kaiserlichen] Palastgarde 羽林<sup>23</sup>, Suga[wara] 菅<sup>24</sup>, luden ein jeder [unseren Ehrwürdigen] Meister mit dem Angebot] eines Solds 秩祿 (*chitsuroku*) zu sich ein.<sup>25</sup> [20] Der

- 
- 16 Mit *eika* 詠歌 könnte auch der Titel einer gleichnamigen Schrift gemeint sein, die Sokō in seiner Jahreschronik in einem Eintrag aus dem Jahr Shōhō 正保 4 (1647) vermerkt. Diese gilt jedoch als verschollen. Vgl. *Nenpu*, YZ 15: 24.
- 17 Gemeint ist vermutlich die Gedichtanthologie “Anthologie des Liederwäldchens [nach Themen] geordnet” 類聚歌林 (*Ruijū karin*; vermutl. 7 Bde.) des Nara-zeitlichen Hofdichters Yamanoue no Okura 山上憶良 (660–733).
- 18 Damit sind wohl die Bände 1–2 der *Japan-Chronik* gemeint, welche über das mythische Zeitalter bzw. “Zeitalter der Geister” 神代 (*Kamiyo, Jindai*) berichten.
- 19 Entspricht dem Jahr Kanei 19 (1642).
- 20 Auch: “Sammlung der Kriegsgesetze [seit der Zeit Kaiser] Jinmus [zur Erlangung] überlegener Wehrhaftigkeit” 兵法神武雄備集 (*Heihō Jinmu yūbi shū* 1642). Vgl. *Heihō Jinmu yūbi shū okugi*, YZ 1: 565ff.
- 21 Auch: Hori Kyōan 堀杏庵 (1585–1642). Die Umstände der Verbindung zwischen Kyōan und Sokō sind ungeklärt. Vgl. HORI 1959: 85–86.
- 22 Gemeint ist Tokugawa Yorinobu 徳川頼宣 (1602–71), Daimyō der Domäne Kishū 紀州 (im Gebiet der heutigen Präfektur Wakayama). Yorinobu war als Förderer von Gelehrsamkeit und Künsten bekannt.
- 23 Auch als *konoe'fu* 近衛府 bezeichnet.
- 24 Gemeint ist Maeda Mitsutaka 前田光高 (1616–45), Daimyō der Domäne Kaga 加賀 (gelegen in der heutigen Präfektur Ishikawa).
- 25 Das Angebot von Tokugawa Yorinobu erhielt Sokō im Jahr Kanei 18 (1641); jenes von Maeda Mitsutaka im Jahr Kanei 19 (1642).

ehemalige Verwalter 牧 (*boku*) des Landes Esshū 越州<sup>26</sup> (Hisamatsu Minamoto Sadatsuna 久松源定綱)<sup>27</sup> war einer unter vielen herausragenden Personen, die [unseren Ehrwürdigen] Meister trafen, um bei jedem seiner Gespräche und Erörterungen Platz zu nehmen. [21] Unerwartet bat [Sadatsuna unseren Ehrwürdigen Meister] auf zereemonielle Weise, sein Lehrer zu werden 師資之礼 (*shishi no rei*), woraufhin [unser Ehrwürdiger Meister] ging, um ihn zu unterweisen, oder jener kam, um unter ihm zu lernen, wobei [Sadatsuna] Riten und zereemonielles Verhalten 礼容 (*reiyō*) sehr wichtig nahm. [22] Aus dieser Zeit stammen Schriften wie das “Kompendium der Kriegerlehren” 武教要録 (*Bukyō yōroku*)<sup>28</sup> oder die “Fragen zu den Kriegsgesetzen” 兵法或問 (*Heihō wakumon*)<sup>29</sup>.

1b6 [23] [Unser Ehrwürdiger] Meister vertiefte sich von Zeit zu Zeit in die Schriften [Meister] Laos 老<sup>30</sup> und [Meister] Zhuangs 莊<sup>31</sup> und ergründete deren Prinzipien/Muster 理 (*ri, kotowari*) nahezu vollständig. [24] Der Amts-Gefolgsmann 侍從 (*jijū*) Niwa 丹羽

26 Gemeint ist die Domäne Etchū 越中 (im Gebiet der heutigen Präfektur Toyama gelegen).

27 Matsudaira Sadatsuna 松平定綱 (1592–1652). Seit 1636 (Kanei 12) Daimyō der Domäne Kuwana 桑名 (im Gebiet der heutigen Präfektur Mie gelegen). Sadatsuna studierte seit 1646 (Shōhō 3) unter Sokōs Anleitung die Militärwissenschaften.

28 Entstanden im Jahr Meireki 2 (1656) in 4 Bänden. Später mit den Schriften “Grundlegende Erörterung der Kriegerlehren” 武教本論 (*Bukyō honron*, 3 Bde. u. 1 Heft, 1656) und *Kleines Lernen der Kriegerlehren* zusammengefügt.

29 Kompiliert in 7 Heften im Jahr Meireki 2 (1656).

30 Grundtext des Daoismus. Kompiliert zu Beginn der Han-Zeit. Die Autorschaft wird traditionell einem gewissen “Meister Lao” 老子 (*Laozi/Rōshi*; wörtl. “Alter Meister”) zugeschrieben. Meister Lao wird neben Meister Zhuang 莊子 als Begründer des Daoismus verehrt. Die historische Existenz dieser Person gilt jedoch als ungesichert. Die Schrift ist vermutlich eine Zusammenstellung daoistischen Gedankenguts aus der Zeit der Kämpfenden Staaten (*Chunqiu*-Zeit 戦国, -770 bis -403).

31 Grundtext des Daoismus. Die überlieferte Version des Textes wurde von dem Gelehrten Guo Xiang 郭象 (gest. 312) in der Westlichen Jin-Zeit 晋 (265–316) in 33 Büchern kompiliert. Nur wenige Textteile der sogenannten “inneren Kapitel” 内篇 (*neibian*; Kap. 1–7) gelten als authentisch. Die Autorschaft wird traditionell “Meister Zhuang” 莊子 (unges.: -370 bis -310; pers. Name: Zhuang Zou 莊周) aus dem Königreich Song 宋 zugeschrieben. Nachweislich hat Sokō bei drei Gelegenheiten (im Jahre 1646, 1650 u. 1651) über die Schrift *Meister Zhuang* doziert. Sein Interesse scheint dem Kapitel “Erörterung über das Ausgleichen von [gegensätzlichen] Dingen” 齊物論 (*Qiwulun / Seibutsu ron*) gegolten zu haben. Mit diesem setzte sich der Gelehrte u.a. in seiner Schrift *Erklärungen zur Kultivierung der Person und der Anwendung des ursprünglichen Herzens* (1648) auseinander.

(Fuji[wara no] Mitsushige 藤原光重<sup>32</sup>) machte [unseren Ehrwürdigen Meister] zu seinem Lehrer und ließ ihn die [Schrift] “Meister Zhuang” 莊子 (*Zhuangzi*) erläutern. [25] Ob für zivile 文 (*bun*) oder militärische 武 (*bu*) [Studien], generell nahm [die Zahl] der zahlreichen Fürsten 侯 (*kō*) und Fähigen 士 (*shi*), die in der Schule unseres [Ehrwürdigen] Meisters lernten, stetig zu. [26] Als er [im Jahr] Ältere [Phase des] Wassers und Drachens 壬辰 (*jinshin*, *mizu no e tatsu*)<sup>33</sup> das einunddreißigste Lebensjahr erreichte, nahm er eine rituelle Gabe 贄 (*nie*) an und diente [fortan] der Asano-Sippe 淺野 (Minamoto no Naganao 源長直<sup>34</sup>). [27a] Der Herr [= Fürst Naganao] 主 (*shu*, *nushi*) machte [unseren Ehrwürdigen] Meister zu einem Gefolgsmann, den man nicht herbeiruft 不召之臣 (*mesazaru no shin*)<sup>35</sup>, und behandelte ihn mit überaus großer Gunst. [27b] Gewöhnlich wartete er auf seinem Sitzplatz und [hörte] den Ausführungen [unseres Ehrwürdigen Meisters] zu und [diskutierte] mit diesem.

1b10 [28] Im neunten Monat [des Jahres] der Jüngeren [Phase des] Wassers und der Schlange 癸巳 (*kishi*, *mizu no to mi*)<sup>36</sup> reiste [unser Ehrwürdiger Meister] zur Burg Kariya 刈屋<sup>37</sup> in [der Domäne] Akō 赤穂<sup>38</sup> im [Land] Harima 播<sup>39</sup> und vollzog [dort] demütig die Riten

32 Niwa Mitsushige 丹羽光重 (1622–1701). Seit 1643 (Kanei 20) Daimyō der Domäne Nihonmatsu 二本松 (im Gebiet der heutigen Präfektur Fukushima gelegen). Im Jahr 1646 (Shōhō 3) unterrichtete Sokō diesen in den Militärwissenschaften und referierte über die Schrift *Meister Zhuang*.

33 Entspricht dem Jahr Jō'ō 承応 1 (1652).

34 Asano Naganao 淺野長直 (1610–72). Weitere Familienmitglieder des Hauses Asano gehörten zu Sokōs Schülerschaft: Asano Nagatomo 淺野長友 (1643–75; ältester Sohn Naganaos); Asano Naganori (1667–1701; Nagatomos Sohn und bekannt durch seine Verwicklung in den Akō-Vorfall von 1701); Asano Daigaku 淺野長広 (1670–1734; jüngerer Bruder Naganoris) etc. Vgl. *Kafu nenpu sankō shiryō*, YZ 15: 685–86.

35 Ausdruck nach *Mengzi* 2B.2:7, SBBY 2: 16b.8–9; SJ: 243: “Darum wird ein Fürst, der Großes vollbringen wird, sich Minister haben, die er nicht zu sich ruft. Wenn er mit ihnen zu beraten wünscht, begibt er sich selbst zu ihnen.” Vgl. LEGGE (3) 214; Wilhelm (2) 70; LAU 43; VAN NORDEN 52.

36 Entspricht dem Jahr Jō'ō 2 (1653). Nach gregorianischem Kalender reiste Sokō im Oktober 1653.

37 Alte Bezeichnung für die Burg Akō 赤穂城 (*akō jō*; in der heutigen Präfektur Hyōgo gelegen). Auch: Kariya 加里屋 oder Ōtaka 大鷹. Auf den Fundamenten einer Burg aus dem 15. Jahrhundert errichtet. Das Haus Asano bezog die Burg im Jahr Shōhō 2 (1645).

38 Zwischen den Jahren Shōhō 2 (1645) und Genroku 元禄 14 (1701) Sitz von drei Fürstengenerationen des Asano-Hauses 淺野. Höhe des Stipendiums: 53500 *koku*. Die

eines Gefolgsmanns 臣ノ礼 (*shin taru no rei*).<sup>40</sup> [29] Im fünften Monat des [Jahres] der Älteren [Phase des] Holzes und Pferdes 甲午 (*Kōgo, ki no e uma*)<sup>41</sup> kehrte er in die [Ehrwürdige] Residenzstadt Edo 江都 (*Kōto*)<sup>42</sup> zurück. [30] All das hielt er in einem Reisebericht 紀行 (*kikō*) von [der Länge eines] Hefts fest.<sup>43</sup> [31] [Im Jahr] der Älteren [Phase des] Feuers und Affens 丙申 (*heishin, hi no e saru*)<sup>44</sup> entstanden [die Schriften] “Kompendium des Handspiegels” 手鏡要録 (*Tekagami yōroku*)<sup>45</sup> und “Grundlegende Erörterung der Kriegerlehre” 武教本論 (*Bukyō honron*)<sup>46</sup>, die Anfang und Ende der Militärgesetze 兵法 (*heihō*) vervollständigten. [32] Folglich verbreiteten sich die [Schriften] *Kleine Lehre der Kriegerlehren* und das “Gesamtschrifttum” 全書 (*Zensho*)<sup>47</sup> in der Welt.

2a3 [33a] [Im Jahr] Jüngere [Phase des] Feuers und Hahns 丁酉 (*teiyū, hi no to tori*)<sup>48</sup> ereignete sich in der [Ehrwürdigen] Hauptstadt E[do] ein großes Unglück<sup>49</sup> und [unser Ehrwürdiger] Meister verlegte

---

Wirtschaft der Domäne stützte sich auf Salzproduktion, deren Ausweitung von den Asano-Fürsten gefördert wurde.

39 Auch: Harima 播磨. Lage im Südwesten der heutigen Präfektur Hyōgo.

40 Im Jahr Keian 1 (1648) erhielt das Haus Asano eine Sondergenehmigung für den Ausbau der Burganlage. Planung und Umbauarbeiten wurden von Sokō und Kondō Masazumi beaufsichtigt. Die Bauarbeiten wurden im Jahr Kanbun 1 (1661) fertiggestellt. Im Jahr Meiji 明治 6 (1873) wurde die Burganlage abgerissen.

41 Entspricht dem Jahr Jō'ō 3 (1654). Nach gregorianischem Kalender kehrte Sokō im Juni 1654 nach Edo zurück.

42 Bezeichnung für die Stadt Edo 江戸 (wörtl. “Stromhofen”; heute: Tōkyō). Im Jahr Tenshō 18 天正 (1590) verlegte Tokugawa Ieyasu auf Anordnung von Toyotomi Hideyoshi seinen Militärstützpunkt nach Edo, um von dort aus die Kantō-Region 関東 zu kontrollieren. Seit dem Jahr Keichō 8 (1603) regierte die Shogunatsregierung unter Führung des Hauses Tokugawa von Edo aus.

43 Gemeint sind das “Tagebuch [über meine Reise entlang] der Meeresstraße” 海道日記 (*Kaidō nikki*; 1653) und das “Tagebuch [über meine Reise entlang] der Ostbergstraße” 東山道 (*Tōsandō nikki*; 1654). Vgl. *Kaidō nikki*, YZ 1: 260–327 u. *Tōsandō nikki*, YZ 1: 329–45.

44 Entspricht dem Jahr Meireki 2 (1656).

45 Militärwissenschaftliche Schrift in 2 Bänden u. 2 Heften aus dem Jahr Meireki 2 (1656).

46 Militärwissenschaftliche Schrift in 2 Bänden und 1 Heft aus dem Jahr Meireki 2 (1656).

47 Vollständiger Titel: “Gesamtschriftum der Kriegerlehren” 武教全書 (*Bukyō zensho*; 8 Bde., 1656).

48 Entspricht dem Jahr Meireki 3 (1657).

49 Gemeint ist der Großbrand in Edo im Jahr 1657, dem ein Viertel der damaligen Stadtbevölkerung zum Opfer vielen.

seine Residenz unterhalb die Berge von Takada 高田<sup>50</sup>, [wo] an freien Tagen [die Schrift] “Aufzeichnung über die drei Stufen” 三等録 (*Santō roku*)<sup>51</sup> entstand. [34] [Unser Ehrwürdiger] Meister vertiefte sich für eine Weile in die [Lehren des Buddha] aus dem Geschlecht der Sakya 釈氏 (*shakushi*). [35] Im Herbst [des Jahres] Ältere [Phase der] Erde und des Hundes 戊戌 (*bojutsu, tsuchi no e inu*)<sup>52</sup> erreichte der buddhistische [Mönch] Yinyuan 隱元 vom Berg Huangbo 黃檗 die [Ehrwürdige] Hauptstadt E[do].<sup>53</sup> [36] [Unser Ehrwürdiger] Meister begab sich zu ihm und befragte ihn über die große Bedeutung des Buddha-Gesetzes 仏法 (*buppō*)<sup>54</sup>. [37] Der Lehrer des Zen 禪師 (*zenshi*)<sup>55</sup> nannte ihm diese.

2a6 [38] [Im Jahr] Ältere [Phase des] Metalls und der Ratte 庚子 (*kanshi, ka no e ne*)<sup>56</sup> trat [unser Ehrwürdiger Meister] von seinem Dienst zurück. [39] Die Asano-Sippe behandelte ihn überaus zukommend. [40] [Unser Ehrwürdiger] Meister vernachlässigte auch danach die Riten nicht, die [den Umgang] zwischen einem Fürsten und seinem Gefolgsmann [regeln]. [41a] [Unser Ehrwürdiger] Meister vertiefte sich immer mehr in das Studium der Weisen 聖学 (*seigaku*) und stellte fest, dass Wörter und Strophen in Gedichten, Prosa und Liedern 詩文詠歌 (*shibun eika*), die abweichenden Erklä-

50 Eine neu errichtete Residenz bezogen Sokō und seine Familie am 26.11.1657. Takada lag im heutigen Tokioter Stadtbezirk Toshima. Nach seiner Rückkehr aus dem Exil bezog Sokō im Jahr Enpō 4 (1676) eine Residenz in Asakusa Tawaramachi 浅草田原町 (heutiger Tokioter Stadtbezirk Taitō), dem seine Schule angegliedert war.

51 Militärwissenschaftliche Schrift aus dem Jahr Meireki 3 (1657). Vollständiger Titel: “Aufzeichnungen über die drei Stufen der Kriegerlehre” 武教三等録 (*Bukyō santō roku*; 3 Bde. u. 3 Hefte).

52 Entspricht dem Jahr Manji 万治 1 (1658).

53 Vollständiger Name: Yinyuan Longqi 隱元隆琦 (1592–1673). Das Gespräch mit Sokō fand am 16.10.1658 im Rinshō-Tempel 麟祥院 (*Rinshō In*; auch: Tentaku-Tempel 天沢寺 (*Tentaku Ji*)) statt, der im heutigen Tokioter Stadtbezirk Bunkyo lag.

54 Hier in der allgemeinen Bedeutung: Lehren des Buddha bzw. Buddhismus.

55 Skrt. *dhyāna*; chn. *chan*. Lehrrichtung innerhalb des Mahāyāna Buddhismus, welche der Mönch Bodhidharma (gest. 538) Anfang des 6. Jh. von Indien nach China übermittelte. Dort trugen die Mönche Shenxiu 神秀 (uges. 606–706) und Huineng 慧能 (638–713) zur Aufteilung einer nördlichen (Shenxiu) und südlichen (Huineng) Lehrrichtung bei. In der Kamakura-Zeit transferierten der Mönch Eisai 栄西 (1141–1215) die Lehrrichtung des Rinzaï 臨済 und der Mönch Dōgen 道元 (1200–53) die Lehrrichtung des Sōtō 曹洞 von China nach Japan. Zusammen mit der von Yinyuan eingeführten Ōbaku-Lehre bestimmen diese die drei großen Sekten des Zen in Japan.

56 Entspricht dem Jahr Manji 3 (1660).

rungen 異説 (*isetsu*) von [Meister] Lao, [Meister] Zhuang und [dem Buddha] aus dem Geschlecht der Sakya sowie deren zahlreichen Anwendungen und kleinen Techniken 衆技小術 (*shūgi shōjutsu*) nicht zum Lernen der Weisen gehören. [41b] Er zog sich zurück und verfasste das *Kompendium zu den Lehren einer geordneten Regierung* in einunddreißig Bänden und das *Kompendium zu den Kultivierungslehren* in zehn Bänden. [42] Diese Schriften orientierten sich ausschließlich am Studium des Zhou [Dunyi], der [Brüder] Cheng, des Zhang [Zai] und des Zhu [Xi].<sup>57</sup>

2a10 [43] [Im Jahr] Jüngere [Phase des] Wassers und Hasens 癸卯 (*kibō, mizu no to u*)<sup>58</sup> erneuerte [unser Ehrwürdiger] Meister täglich sein Studium<sup>59</sup> und machte die Weisen unmittelbar zu dessen Gesetz 證 (*shō*). [44] Folglich kann man die Auslegungen alter Wortbedeutungen 訓詁 (*kunko, kinko*)<sup>60</sup> und Erörterungen von Angelegenheiten 事論 (*jiron*) der verschiedenen konfuzianischen Gelehrten der Han-, Tang-, Song- und Ming[-Zeit] zwar verwenden, wenn es aber um deren [Auslegung] der Hauptintention 的意 (*teki'i*) des Studiums der Weisen geht, steht diese gänzlich den Gedanken [unseres Ehrwürdigen] Meisters entgegen. [45] Zum Winter, im elften Monat, kompilierten wir Schüler 門人 (*monjin*) die Belehrungen und Gespräche 語談 (*godan*) [unseres Ehrwürdigen] Meisters.<sup>61</sup> [46] Jene Schrift stützte sich auf die Aussagen der vormaligen konfuzianischen Gelehrten 先儒 (*senju*)<sup>62</sup> und korrigierte den WEG.

57 Gemeint sind die Hauptvertreter des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus.

58 Entspricht dem Jahr Kanbun 3 (1663).

59 Ausdruck nach *Daxue*, SBBY 3a.1; SJ: 5. Vgl. LEGGE (1) 361; WILHELM (4) 49; CHAN 87; MORITZ 12. Sokōs Schüler wollen ausdrücken, dass ihr Lehrer in kurzer Zeit neue Erkenntnisse sammelte bzw. seinen Gelehrtenstandpunkt korrigierte.

60 Gemeint ist eine Kommentierungspraxis, bei der die Bedeutung einzelner Schriftzeichen in den Quellentexten mit Hilfe bedeutungsverwandter Schriftzeichen erklärt werden. Auf diese Praxis stütze sich auch Zhu Xi bei seiner einflussreichen Kommentierung des Kanons der *Vier Bücher*.

61 Gemeint ist die Kompilation der *Belehrungen des Yamaga*. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang die Erwähnung der "Gespräche/Plaudereien" 談 (*dan*), die offenbar von den Schülern bzw. von Sokō selbst als wichtiger Bestandteil der Schrift verstanden werden. In der Sokō-Forschung ist dieser Werkteil kaum berücksichtigt worden.

62 Die Schüler begannen mit der Kompilation der *Belehrungen des Yamaga* im Jahr Kanbun 3 (1663). In der Regel bezeichnet Sokō die Vertreter des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus als "vormalige Konfuzianer". Im gegebenen Kontext ist diese Verwendung jedoch unschlüssig, da der Gelehrte deren Positionen als falsch erkennt. Ge-



[47] [Im Jahr] Jüngere [Phase des] Holzes und der Schlange 乙巳 (*isshi, ki no to mi*)<sup>63</sup> war die Schrift fertig. [48] Zur selben Zeit stellten wir deren wesentliche [Inhalte] zusammen und hoben die Hauptaussagen hervor, um sie im *Kompendium der Weisenlehren* aufzuzeichnen. [49a] Wir Schüler fertigten das Vorwort an und würdigten darin unseren [Ehrwürdigen Meister]. [49b] Außerdem stellten wir seine Absichten [darin] dar.

2b6 [50a] In jenem Winter war [unser Ehrwürdiger] Meister unglücklich ob der Trauer um seinen [verstorbenen] Vater.<sup>64</sup> [50b] Er schlief auf einer Binsenmatte 苫 (*toma*) und machte einen Erdklumpen 塊 (*tsuchikure*) zu seinem Kopfkissen 枕 (*makura*). [50c] Er verzichtete darauf, in die Ferne zu gehen<sup>65</sup> und versenkte sich [für die Dauer von] drei Jahren in innere Trauer 心喪 (*shinsō*).<sup>66</sup> [51] Das zeigt, worauf das Studium [unseres Ehrwürdigen] Meister abzielt, was es durchdringt und welche Wirklichkeit es in Worten und Taten [bewirkt]. [52] Heimlich nachschlagend [denken wir], dass [unser Ehrwürdiger] Meister eine Spur in [unserem Ehrwürdigen] Land 本邦 (*honpō*) hinterlassen hat, indem er den WEG des [Herzogs von] Zhou und [Meister] Kongs 周孔之道 (*Shū Kō no michi*) verehrte und das Fadenende der unterbrochenen Überlieferung 不伝之統 (*fuden no*

---

meint ist wohl, dass Sokō vor dem Hintergrund der gesamten Kommentartradition des Konfuzianismus die aus seiner Sicht missverstandene Intention des “Wegs” korrigierte.

63 Entspricht dem Jahr Kanbun 5 (1665).

64 Sokōs Vater Sadamochi 貞以 starb am 22. Tag des 12. Monats im Jahr Kanbun 5 (1665; entspricht nach dem gregorianischen Kalender dem 27. 1. 1666) im Alter von 81 Jahren. Der Gelehrte nahm dieses zum Anlass, für eine Dauer von ca. 100 Tagen (vom Todestag bis zum 4. Tag des 4. Monats im 6. Jahr Kanbun) konfuzianische Trauerriten durchzuführen. In der zweibändigen Schrift “Aufzeichnungen von einem irdenen Kopfkissen” 枕塊記 (*Chinkai ki*) protokollierte er seine Praxis und diskutierte einzelne Problemaspekte. Später wurde diese den *Belehrungen des Yamaga* als Anhang beigegeben. Vgl. *Chinkai ki*, YZ 10: 481–514, YG 4: 423–60.

65 Ausdrücke nach *Liji*, z. B. SBBY (a) 13: 12b.5–6, (b) 18: 13b.1–3. Vgl. LEGGE (4) (a) 191, (b) 391. Die Durchführung von Trauerriten und das Einhalten einer dreijährigen Trauerperiode für den verstorbenen Vater kommt im Konfuzianismus besondere Bedeutung zu. Dieses gilt als Ausdruck “kindlicher Pietät” 孝 (*xiao/kō*). Den *Aufzeichnungen über die Riten* zufolge lässt ein Trauernder in dieser Zeit seine öffentlichen Ämter ruhen und zieht sich in eine separate, karg eingerichtete Hütte zurück. Sokō erörterte in den *Aufzeichnungen von einem irdenen Kopfkissen* die Schwierigkeit, die konfuzianischen Trauerriten im Kontext seiner zeitgenössischen Gesellschaft durchzuführen, in welcher diese Riten nicht akzeptiert waren.

66 Ausdruck nach *Liji*, SBBY 2: 1b.9–10. Vgl. LEGGE (4) 121.

tō) [aufnahm und diese] fortführte.<sup>67</sup> [53] Was allgemein als wesentlicher WEG 要道 (yōdō) [der Beziehungen zwischen] Fürst und Gefolgsmann, Vater und Sohn, älterem und jüngerem Bruder, Ehemann und Ehefrau, Freund und Freund 君臣父子兄弟夫婦朋友 (kunshin fushi kyōdai fūfu hōyū)<sup>68</sup> sowie der [moralischen] Persönlichkeitsbildung 修身 (shūshin) und des Studiums der Weisen 聖學 (seigaku) anerkannt wird, besteht nach zweitausend Jahren allein im Studium [unseres Ehrwürdigen] Meisters fort. [54] Dessen wichtigsten Punkte sind im *Kompendium* [der Weisenlehren] und [dessen einzelnen] Paragrafen in den *Belehrungen* [des Yamaga] enthalten, die [zusammen] Seil und Faden des zivilen Regierens 文治之綱紀 (bunchi no kōki)<sup>69</sup> [bestimmen]. [55] Die göttliche militärische [Tugend] 神武 (jinbu) wird umfassend in der [Schrift *Kriegsgesetze für die*] *Realisierung überlegener Wehrhaftigkeit* behandelt und deren Einzelheiten in den *Grundlegenden Erörterungen* [über die *Kriegerlehre*] ergründet. [56] Ach, der WEG des Zivilen und des Militärischen sind in der einen Brust 胸襟 (kyōkin) [unseres Ehrwürdigen] Meisters [vereint]! [57] An seiner außergewöhnlichen Tugend 盛德 (seitoku) gibt es nichts, was man nicht rühmen könnte. [58] Demütig schrieben [wir] Schüler dieses Vorwort nieder.

### 3a5 *Anhang*

#### *Aufzeichnung über den Gelehrtennamen Sokō<sup>70</sup>*

[1] Worin besteht [das Wesentliche] des Fragens und Lernens? [2] Im Richtigstellen des gewöhnlichen Handelns. [3] Was [bestimmt das] gewöhnliche Handeln? [4] Nach Würde und Weisheit zu

67 垂迹 (suijaku). Ursprünglich ein buddhistischer Begriff, der auf das Erscheinen des ursprünglichen Buddhas in unterschiedlichen Formen zur Rettung der Menschen verweist.

68 Angesprochen werden die fünf ethisch-sozialen Grundbeziehungen, auf denen nach konfuzianischem Verständnis eine gesellschaftliche Ordnung basiert. In *Mengzi* 3A.4: 8 werden diese unter der Bezeichnung “menschliche Beziehungen” 人倫 (renlun/jinrin) zusammengefasst. Vgl. *Mengzi* 3A.4: 8, SBBY 3: 9b.2–3; SJ: 259; LEGGE (3) 251–52; LAU 60; WILHELM (2) 87; VAN NORDEN 71. Seit der Ming-Zeit verbreitete sich ferner die Bezeichnung “Fünf Beziehungen” 五倫 (gorin). Vgl. MO 257.1099.

69 “Seil und Faden” ist ein Ausdruck nach *Xunzi*, 1: 4b5. Vgl. KÖSTER 1967: 6.

70 Die Namensaufzeichnung wird ebenfalls in der “Sammlung von Texten des Meister Shu Shunsui” 朱舜水先生文集 (*Shu Shunsui Sensei bunshū*; 28 Bde. u. 1 Zusatzband; Druck 1712) zitiert, die Tokugawa Mitsukuni im Jahr 1697 (Genroku 10) kompilieren ließ. Für eine moderne Druckausgabe vgl. *Shu Shunsui zenshū*, 16: 334.

trachten. [5] Gewiss seine Pflichten nicht zu verletzen und zu trachten, [den Rat anderer] zu achten. [6] So werden wie Yao und Shun: Menschen haben alle dasselbe Wesen / [dieselbe] Natur 性 (*sei*). [7] Der konfuzianische WEG ist nicht ohne Schwierigkeit: An das Gute heranreichen und die Tugendhaftigkeit sich verbreiten lassen. [8] Außergewöhnliche Schönheit im Innern vertiefen; Ehre und Ansehen im Äußeren erlangen. [9] Das [abwechselnde] Spannen und Lösen von Zivilem und Militärischem: darüber konkurrieren die Menschen nicht.

- 3b1 Sanftmut, Respekt, Wahrhaftigkeit, Strenge, Ruhe und Aufrichtigkeit, ohne nach etwas anderem zu verlangen. [10] Darin ist der [Ehrwürdige] Shikei herausragend.

[11] Für Shikei Yamaga mit dem Pinsel [aufgezeichnet]

[12] Geschlecht der Fujiwara, Takaoki ist sein Name, an anderer Stelle trägt er den Gelehrtennamen Sokō Shunshui Zhu Zhiyu

## 2. Gelehrsamkeit<sup>71</sup>

Der Lehrer sagte:

- 1a2 [1] Seine große Tugendhaftigkeit 厚德 (*kōtoku*)<sup>72</sup> [auf eine Stufe mit jener von] Himmel und Erde zu stellen und seine hohe und strahlende [Autorität] 高明 (*kōmei*)<sup>73</sup> mit jener von Sonne und Mond gleichzustellen und den Zehntausend Generationen 万世 (*bansei*)<sup>74</sup> Kunde über die [eigene] ehrwürdige Stellung 宝祚 (*hōso*)<sup>75</sup> geben zu wollen, das ist für einen Menschenherrscher 人君 (*jinkun*) selbstverständlich. [2] Wer danach trachtet, für den gibt es nichts [Wichtigeres] als das

71 Die Einteilung der Absätze erfolgte durch den Übersetzer.

72 Ausdruck nach *Yijing* (*Xiangzhuan*), SBBY 1: 5b.10. Vgl. LEGGE (2) 268; WILHELM (4) 32.

73 Ausdruck nach *Zhongyong* 26: 4, SBBY 18a.9; SJ: 34. Vgl. LEGGE (1) 419; WILHELM (4) 39; CHAN 109; WEBER-SCHÄFER 57.

74 Ausdruck nach *Shujing*, SBBY 4: 8b.10–9a.1. Vgl. LEGGE (5) 206. Mit “zehntausend” wird die Bedeutung “viele / unendlich viele / alle” ausgedrückt. Häufig ist der Ausdruck “Zehntausend Generationen” 万代 (*bandai*) anzutreffen, der gleichbedeutend mit “für alle Generationen/Zeiten” ist.

75 Gemeint ist die Stellung des Kaisers. Auch: “Ehrwürdiger Rang” 宝位 (*hōi*).

Kultivieren der [eigenen] Person.<sup>76</sup> [3] Und bezeichnet man das, womit das Kultivieren der [eigenen] Person zu erreichen ist, so gibt es nichts [Wichtigeres] als die Gelehrsamkeit 學問 (*gakumon*). [4] Wer mit dem eigenen Herzen 心 (*kokoro*) sein Herz zu berichtigen [versucht], ohne das Vergangene und Gegenwärtige durchdrungen sowie Angelegenheiten und Dinge/Wesen ergründet zu haben, jedoch Tag und Nacht nur tiefgründigen Gedanken nachhängt, der wird anfangs nicht an die undurchdrungenen und unergründeten Angelegenheiten und Dinge/Wesen der Vergangenheit und Gegenwart denken können. [5] Wer sich daher nicht auf Gelehrsamkeit stützt, der kann [die Ausweitung] des eigenen Wissens nicht erreichen. [6] Wie sieht es da erst bei der Regierung des Reiches und dessen zehntausend schwerwiegenden Verpflichtungen 天下万機ノ政 (*tenka banki no matsurigoto*)<sup>77</sup> aus? [7] “Gelehrsamkeit” bedeutet, die Lehren der Weisen 聖人ノ教 (*seijin no oshie*) zu studieren und zu befragen.<sup>78</sup> [8] “Lernen” bedeutet, jenes, was man selbst nicht weiß, bei einer wissenden Person zu erlernen und während des Studiums, das noch nicht Durchdrungene genau zu erfragen: [das ist der Gegenstand von] Gelehrsamkeit. [9] Wer lernt, ohne dabei Fragen zu stellen, der ergründet die Prinzipien nicht; wer fragt, ohne zu lernen, der weitet sein Wissen nicht aus.

1b4 [10] [Als] Menschenherrscher das eigene Wissen nicht [zur Schau] zu stellen, nicht überheblich zu sein und sich nicht zu schämen, die Unteren zu befragen: so [verhielten sich] die weisen Könige des Altertums. [11] Vom göttlichen Yao 堯<sup>79</sup> wird gesagt, er

76 Ausdruck nach *Daxue*, SBBY 2a.6; SJ: 4. Vgl. LEGGE (1) 359; WILHELM (4) 47; CHAN 87; MORITZ 9. Die Kultivierung der eigenen Person bezeichnet einen der sogenannten “acht Artikel” 八條目 (*ba tiaomu / hachi jōmoku*) im *Großen Lernen*.

77 Mit “Zehntausend Anzeichen” 万機 (*wanji/banki*; auch: 万幾) sind die umfangreichen Regierungsaufgaben des Kaisers gemeint. Ausdruck nach *Shujing*, SBBY 2: 6b.10–7a.1. Vgl. LEGGE (5) 73; KARLGREN 9.

78 Die Verben “erlernen/lernen” und “fragen” beziehen sich auf die beiden Schriftzeichen, deren Kombination das Wort “Gelehrsamkeit” 學問 (*gakumon*) ergeben.

79 Yao zählt zur Gruppe der “Fünf [göttlichen] Herren” 五帝 (*wudi/gotei*), die als Idealherrscher in der chinesischen Mythologie gelten und im Konfuzianismus verehrt werden. Der Legende nach soll Yao der Sippe der Taotang 陶唐 entstammen, weshalb er in den Quellen auch als “Yao der Tang” 唐堯 (*Tang Yao / Tōgyō*) beschrieben wird. Zu seinen Tugenden sollen Eifer, Sparsamkeit und Menschenliebe gehört haben; seine Regierung fußte auf Menschlichkeit und machte deshalb keinen Gebrauch von Strafmaßnahmen. Als Yaos Verdienste gelten die Einführung des Kalenders, neuer landwirtschaftlicher

habe in vielen Angelegenheiten [die Fürsten in Richtung der] Vier Berge 四岳 (*siyue/shigaku*)<sup>80</sup> befragt; vom ehrfürchtigen Shun<sup>81</sup> wiederum heißt es, er habe das Fragenstellen geliebt und über die einfachen Worte [seiner Untergebenen] nachgedacht<sup>82</sup>: Ist das nicht [der Sinn] von Gelehrsamkeit? [12] Deshalb versammelten die erhellten Herrscher 明君 (*meikun*) des Altertums die Schar ihrer Gefolgsleute am morgendlichen Hof 朝廷 (*chōtei*) und riefen die Würdigen 賢人 (*kenjin*) aus dem Umland [zu sich], um sie zu den Regierungsmaßnahmen zu befragen und [diesbezügliche] Angelegenheiten mit ihnen zu besprechen. [13] In der Tang[-Zeit] erließ Taizong 太宗<sup>83</sup> den [kaiserlichen] Befehl 勅 (*choku*) an die Ämter der Hauptstadt 京官 (*kyōkan*) vom fünften Rang aufwärts 五品以上 (*gohon ijō*), im Innern des verbotenen [Palastes] 禁裏 (*kinri*) Schlafkammern zu beziehen und stets auf [seinen] Anruf [an seiner Seite] Platz zu nehmen, um gemeinsam die Angelegenheiten der Regierung des Reiches 天下ノ政事 (*tenka no seiji*) zu besprechen und in Kenntnis über [deren] Vor- und Nachteile für die hundert Familien [= das Volk] 百姓 (*hyakushō*)<sup>84</sup> zu sein.<sup>85</sup> [14] Solche war eine

---

Anbaumethoden sowie die Regulierung der Thronfolge. Darstellungen der Tugenden und Verdienste Yaos können in den Quellen stark variieren.

- 80 Ausdruck nach *Shujing*, SBBY 1: 3b.3. Vgl. LEGGE (5) 24; KARLGREN 3. Gemeint sind die vier Berge: Dongyue 東岳 (wörtl. „Ostberg“; auch: Taishan 泰山), Xiyue 西岳 (wörtl. „Westberg“; auch: Huashan 華山), Nanyue 南岳 (wörtl. „Südberg“; auch: Hengshan 衡山) und Beiyue 北岳 (wörtl. „Nordberg“; auch: Hengshan 恒山) aus deren Richtungen Yao die Fürsten Yizhong 義仲, Yihe 義和, Hezhong 義中 und Heshu 和叔 zu sich rief.
- 81 Der chinesischen Mythologie zufolge wurde Shun als Thronfolger aufgrund seiner Tugendhaftigkeit von Yao auserwählt, obwohl dieser dem einfachen Volk entstammte. Als seine Verdienste gelten die Regulierung der Maßeinheiten, Strafgesetze und Opfergaben. Shun soll es verstanden haben, enge Kontakte zu den verschiedenen Königtümern seines Reiches zu pflegen. Außerdem stabilisierte er seine Regierung durch die Einrichtung einer Aufsichtsbehörde, der die Kontrolle des gesamten Amtswesens oblag. Darstellungen Kaiser Shuns und seiner Tugenden und Verdienste variieren wie im Fall Yaos je nach Quelle stark.
- 82 Bezug auf *Zhongyong* 6, SBBY 4a.1; SJ: 20. Vgl. LEGGE (1) 386; WILHELM (3) 28; CHAN 99; WEBER-SCHÄFER 33.
- 83 Wörtl. „Großer Ahn“. Ursprünglicher Name: Li Shimin 李世民 (598–649; reg. 626–49). Taizong war der zweite Kaiser der Tang-Dynastie. Aufgrund seiner politischen Maßnahmen und Regierungsweise galt er als Modellherrscher.
- 84 Mit diesem Ausdruck ist im gegebenen Kontext die Bevölkerung bzw. das regierte Volk gemeint.
- 85 Vgl. *Zhenguan zhengyao*, SBCK 1: 24a.5–8.

Gelehrsamkeit, die durch das Befragen der Menschen die Prinzipien [des Regierens] ergründete. [15] [Im Kapitel] “Befehlungen an Yue” 說命 (*Etsumeii/Yueming*) in den “Ehrwürdigen Dokumenten” 尚書 (*Shangshu/Shōsho*) findet sich erstmal eine Erklärung für das einzelne Schriftzeichen [mit der Bedeutung] “lernen” 學 (*xue / gaku, manabu*): “Wer das Altertum nicht zu seinem Lehrmeister macht, dessen [Herrscher]generation wird nicht ewig fortbestehen.”<sup>86</sup> [16] [Diese Passage] ist die Quelle, aus der die Gelehrsamkeit der nachfolgenden Generationen hervorging. [17] Wenn man das Altertum zu seinem Lehrmeister macht, dann gehört dazu das Studium von Schriften und das Empfangen von Belehrungen. [18] Worum aber bemüht sich das Studium eines Menschenherrschers? [19] [Es handelt sich] um ein Studium, das allein die geordnete und friedliche Regierung des Reiches, dessen Häuser und Domänen<sup>87</sup> sowie die Rettung der Massen [des Volkes] zum Gegenstand hat. [20] Das nennt man “Studium der Weisen” 聖學 (*seigaku*). [21] Die von den Weisen errichtete Mitte und Harmonie 中和 (*chūwa*)<sup>88</sup> zu kennen, ohne aber zu bewirken, dass Himmel und Erde ihre [korrekte] Stellung einnehmen und die Zehntausend Dinge/Wesen [in ihrem Wachstum] gefördert werden, das gehört nicht zum Studium eines Menschenherrschers.

2a4 [22a] Die Fünf [göttlichen] Herren und Drei Könige 五帝三王 (*gotei sannō*)<sup>89</sup> als vorbildliche Lehrer des Altertums zu erwähnen ist

86 *Shujing (Yueming)*, SBBY 5: 10b.5. Vgl. LEGGE (5) 260.

87 Im Original: 天下國家 / 治平. Gewöhnlich werden die Schriftzeichen 治平 “chihei” gelesen. Im Original wird jedoch ein Hinweis (mit *furigana*) auf die Lesung “osameru” gegeben. Das Wort “osameru” müsste mit dem Übersetzungswort “regieren” übertragen werden. Da jedoch nicht sichergestellt werden kann, welche Lesung Sokō ursprünglich intendierte, orientierte sich der Übersetzer an der Konnotation der beiden Schriftzeichen und hat als “geordnet und friedlich [regieren]” übersetzt.

88 Ausdruck nach *Zhongyong* 1: 5, SBBY 2a.6–7; SJ: 18: “Bewirkt man Mitte und Harmonie, so nehmen Himmel und Erde ihren [rechten] Platz ein und die Zehntausend Dinge gedeihen.” Vgl. LEGGE (1) 385; WILHELM (3) 27; CHAN 98; WEBER-SCHÄFER 31.

89 Zu den “Fünf [göttlichen] Herren” werden gezählt: Huang Di 黃帝 (der “gelbe Kaiser”), Zhuanxu 顓頊, Ku 嚳, Yao 堯 und Shun 舜; zu den “Drei Königen” 三王 (*sanwan/sannō*) werden gezählt: König Yu 禹, der Begründer der Xia-Dynastie, König Tang 湯, der Begründer der Yin- bzw. Shang-Dynastie, und König Wen 文, Begründer der Zhou-Dynastie (letzterer wird häufig mit seinem Sohn König Wu 武 in einem gezählt). Die “Fünf [göttlichen Herren]” werden auch in Kombination mit den “Drei Herrschern” 三皇 (*sanhuang/sankō*) genannt, zu denen Fuxi 伏羲, Nuwa 女媧 und

unnötig. [22b] Was Gaozu 高祖<sup>90</sup> aus der Han[-Zeit] betrifft, so verehrte dieser, obwohl er sein Reich mit einem Schwert von drei Fuß<sup>91</sup> begründete, die Techniken der konfuzianischen [Gelehrsamkeit] 儒術 (*jujutsu*) und ließ nach den hinterlassenen Schriften [Meister Kongs] suchen. [23] [Und] obwohl Guangwu 光武<sup>92</sup> aus der Späten Han[-Zeit] ein General war, der [die Dynastie mit militärischen Mitteln] restaurierte, wird über ihn gesagt, dass er die *Ehrwürdigen Schriften* studierte und deren große Bedeutung durchdrang. [24] Ferner heißt es, dass Taizong 太宗 aus der Tang[-Zeit] zur linken [Seite] des Palastes die Akademie zur Verbreitung von Literatur 弘文館 (*Hongwenguan* / *Kōbun kan*)<sup>93</sup> errichtete und [dort] Gelehrte 學士 (*xueshi/gakushi*) einsetzte und Taizu 太祖<sup>94</sup> aus der Song[-Zeit] auch in der Mitte eines Gefechts die Schriftrollen nicht aus der Hand legte. [25] Das zeigt, dass sie alle die Gelehrsamkeit für eine geordnete und friedliche [Regierung] zweckdienlich hielten.

---

Shennong 神農 (der “göttliche Landmann”) zählen. Diese Herrscher des chinesischen Altertums werden im Konfuzianismus als Kulturschöpfer verehrt.

- 90 Wörtl. “Hoher Ahnherr”. Ursprünglicher Name: Liu Bang 劉邦 (-256/-247 bis -195; reg. -202 bis -195). Gaozu einte das Reich, nachdem er den letzten General der Qin-Dynastie, Xiang Yu 項羽 (-232 bis -202), besiegte und die Frühe Han-Dynastie begründete. Der Gelehrte Liu Jia 陸賈 (Lebensdaten unb.; Verfasser der Gaozu gewidmeten Schrift “Neue Belehrungen” 新語 (*Xinyu/Shingo*)) machte Gaozu mit den Lehren des Konfuzianismus vertraut. Im Jahr -196 führte der Kaiser eine Zeremonie zu Ehren des Konfuzius bzw. Meister Kong an dessen Geburtsort in der Provinz Shandong durch.
- 91 *Shaku* 尺. Ein *shaku* entspricht ca. 30,3 cm.
- 92 Wörtl. “Strahlender Militärischer [Sieg/-er]”. Ursprünglicher Name: Liu Xiu 劉秀 (-6 bis 57; reg. 25–57). Restaurator der (Späten) Han-Dynastie. Die Verlegung der Hauptstadt von Chang’an 長安 nach Luoyang 洛陽, die Guangwu befahl, ließen konfuzianische Gelehrsamkeit und Kultur aufblühen.
- 93 Im Jahr 621 gründete Kaiser Gaozu 高祖 (566–635; reg. 618–26; ursprüngl. Name: Li Yuan 李淵) bereits die “Akademie für die Kultivierung in den Schriften” 修文館 (*Xiūwenguan/Shūbunkan*), die 626 zur “Akademie zur Verbreitung von Literatur” umbenannt wurde. Die Leitung übernahmen Beamte, die sich durch herausragende literarische Fähigkeiten auszeichneten. Deren Aufgabenbereich umfasste, neben der Ausbildung von Abkömmlingen der Herrscherfamilie und hohen Regierungsbeamten, die Beratung des Kaisers in Fragen des Hofzeremoniells.
- 94 Wörtl. “Großer Ahne”. Ursprünglicher Name: Zhao Kuangyin 趙匡胤 (927–76; reg. 960–76). Begründer der Nördlichen Song-Dynastie. Taizu wurde großes militärisches und politisches Geschick nachgesagt. Durch Reformen u. a. des Amts-, Militär- und Steuerwesens errichtete er eine Zivilregierung, die auf konfuzianischen Prinzipien fußte.

2a9 [26] Dong Zhongshu 董仲舒<sup>95</sup> antwortete dem göttlichen Herrscher Wu 武<sup>96</sup>: “Wenn man sich nach Kräften um das Studium bemüht, dann vertieft sich Gehörtes und Gesehenes 見聞 (*kenbun*)<sup>97</sup>, und das Wissen erhellt sich mehr und mehr. Wenn man nach Kräften den WEG in die Tat umsetzt, dann gedeiht die Tugend täglich und entfaltet große Wirkung.”<sup>98</sup> [27] Die Himmelssöhne 天子 (*tenshi*) späterer Generationen errichteten Archive 書院 (*shoin*) und beriefen Gelehrte, sie richteten die Ämter eines Lektors 侍講 (*shijiang/jikō*)<sup>99</sup> und Schriftenauslegers 說書 (*shuoshu/sessho*)<sup>100</sup> ein, verehrten ihre Lehrmeister und führten die [Zeremonie] zu Ehren des ersten Lehrers [Meister Kong] 稷奠 (*shidian/sekiten*)<sup>101</sup> durch, wobei sie

95 Einflussreicher konfuzianischer Gelehrter der Frühen Han-Zeit. Lebensdaten (unges.): -176 bis -104. Dong Zhongshu wurde von Kaiser Wu 武 (-156 bis -87; reg. -141 bis -87) mit der Einrichtung eines Ausbildungssystems für Amtsträger nach konfuzianischen Prinzipien beauftragt, woraufhin dieser Leitlinien für die zukünftigen “Amtsstudien” 官學 (*guanxue/kangaku*) festlegte. Das Konzept des “Himmels” 天 (*tian*) diente ihm, um daraus eine Norm für die Herrschaftslegitimierung abzuleiten. Dong Zhongshu gilt als Vertreter der sogenannten “Neutext-Schule” 今文學 (*jinwen xue / kinbungaku*). Die Autorschaft der einzig erhaltenen Schrift “Reichhaltiger Tau der Frühlings- und Herbst [Annalen]” 春秋繁露 (*Chunqiu fanlu / Shunjū hanro*; 17 Bde. u. 82 Bücher) gilt als ungesichert.

96 Gemeint ist der 7. Kaiser der Frühen Han-Dynastie. Ursprünglicher Name: Liu Che 劉徹 (-156 bis -87; reg. -141 bis -87).

97 Die Ausweitung von “Gehörtem und Gesehenem” meint hier einen Zuwachs an Erfahrung.

98 *Chunqiu fanlu*.

99 Auch: *jitō* 侍読. Der Aufgabenbereich entsprach dem eines Privatlehrers der Kaiser und deren Thronfolger. In der Heian-Zeit wurde dieses Amt von den Familien der Fujiwara 藤原, Ōe 大江, Sugawara 菅原, Kiyohara 清原 und Nakahara 中原 bekleidet. Später wurden die Lektoren aus der “Kanzlei für das Große Lernen” 大學寮 (*Daigakuryō*) rekrutiert. Das Curriculum umfasste u. a. Schriften des konfuzianischen Kanons, Geschichtswerke und politische Lehrschriften. Später nahmen auch Shōgun und Regionalfürsten die Lektoren in ihren Dienst.

100 Bezeichnung für ein Amt, das in der Song-Zeit eingerichtet wurde und dem die Exegese der konfuzianischen Leitfadenschriften für den Kaiser unterstand.

101 Ursprünglich eine Zeremonie zu Ehren der Weisen im chinesischen Altertum, die seit der Späten Han-Zeit zur Verehrung des Konfuzius bzw. Meister Kong und seiner Schüler praktiziert wurde. Erwähnung findet sie im *Liji* (*Wangzhi*), SBBY 4: 6b.7. Vgl. LEGGE (4) 220. In Japan wurde die Durchführung dieser Zeremonie im Taihō-Kodex (701) festgelegt (nämlich am 1. Tag des 2. und 8. Monats eines jeden Jahres, der nach chinesischem Kalender dem Tag “Jüngere [Phase des] Feuers” 丁 (*hinoto*) entspricht). Der Hofbeamte und Gelehrte Kibi no Masabi 吉備真備 (695–775) nahm Revision nach Tang-zeitlichem Vorbild vor. In der frühen Tokugawa-Zeit befürwortete Hayashi Razan eine Wiederbelebung der Zeremonie. Vgl. MC MULLEN 2020: 167 ff.



persönlich an den Feierlichkeiten teilnahmen und die Totennamen 諡号 (*shihao/shigō*) [frühere Kaiser] verehrten und somit die Wichtigkeit der Gelehrsamkeit zum Ausdruck brachten. [28a] Weil sie die Quellen ihres Studiums jedoch nicht ergründeten und sich nicht in die [Aufgabe] der geordneten und friedlichen [Regierung] des Reiches vertieften, fielen sie allesamt auf die vulgären Studien 俗学 (*zokugaku*) herein. [28b] Sie fanden Gefallen an weiter Belesenheit 博文 (*hakubun*), waren stolz auf ihre Talente und Kunstfertigkeiten 才芸 (*saigei*) und vergnügten sich obendrein mit dem Abfassen von Gedichten und Prosa, sodass ihre Gelehrsamkeit in einem [oberflächlichen] Hörensagen 口耳ノ学 (*kōji no gaku*)<sup>102</sup> bestand. [29] Erst recht führten jene falschen Ansichten über Leerheit des Nicht[-Seins] 虛無 (*kyomu*)<sup>103</sup> bei [Meister] Lao 老 und [Meister] Zhuang 莊 sowie [jene über] Unbeständigkeit 無常 (*mujō*)<sup>104</sup> und Erlöschen 寂滅 (*jakumetsu*)<sup>105</sup> bei den Buddhisten 仏者 (*busssha*) als auch jene über [das Eremitentum] der Göttlichen, die Unsterblichkeit und das Nichtaltern 神仙不老 (*shinsen furō*)<sup>106</sup> bei den Daoisten 道家 (*dōka*) die Lernenden zu den abweichenden [Lehren] 異端 (*itan*)<sup>107</sup>.

---

102 Ausdruck nach *Xunzi*, SBBY 1: 4b.10–5a.2. Vgl. KÖSTER 1967: 7. Meister Xun beschreibt damit das oberflächliche Lernen “Kleiner Menschen” im Gegensatz zu jenem der “Edlen”, das seiner Ansicht nach auf Reflektion und einem Bezug zum praktischen Handeln beruhe.

103 Ein Konzept, das insbesondere im *Meister Lao* problematisiert wird. Das “Nicht-Sein” 無 (*wu*) steht dem “Sein” 有 (*you*) gegenüber; beide Zustände haben ihren Ursprung im Weg 道 (*dao*). Die Eigenschaft der “Leerheit” 虛 (*xu*) steht dem “Nicht-Sein” bzw. dem Weg nahe und ist positiv konnotiert.

104 Skrt. “*antiya*”. Neben dem “Leiden” (skrt. *duḥka*) und dem “Nicht-Selbst” (skrt. *annata*) eines der drei Grundkonzepte buddhistischer Ontologie, das die Unbeständigkeit alles Seienden beschreiben soll.

105 Skrt. “*nirvāṇa*”. Grundkonzept der buddhistischen Heilslehre, das die Befreiung des Menschen von seinen Leiden beschreibt, indem die Selbsttäuschung über die Grundbedingungen menschlichen Daseins aufgelöst wird.

106 Das Erreichen von Unsterblichkeit ist ein zentrales Ziel des religiösen Daoismus, für das unterschiedliche Körper- und Mentaltechniken tradiert werden. Den “Acht [unsterblichen] Eremiten” 八仙 (*baxian/hassen*) werden nach daoistischer Mythologie magische Fähigkeiten zugesprochen, und sie werden als Heilige verehrt.

107 Ausdruck nach *Lunyu* 2.16. SBBY 1: 10a.1; SJ: 57. Vgl. LEGGE (1) 150; WILHELM (1) 46; SLINGERLAND 13.

2b7 [30] Wenn Cao Cao 曹操<sup>108</sup> in der Wei[-Zeit] auch seine Lanze waagerecht [zum Angriff bereithielt] und [dabei] Gedichte verfasste, so [beherrschte] er die Techniken zur Richtigstellung des Herzens 正心ノ術 (*seishin no jutsu*) nicht im Geringsten. [31] Und wenn Houzhu 後主<sup>109</sup> in der Chen[-Zeit] 陳 und Kaiser Yang 煬<sup>110</sup> in der Sui[-Zeit] 隋 auch geschickt in [Abfassen von] Sätzen waren: Habe sie nicht [selbst] den Untergang ihrer Staaten 亡国ノ端 (*bōkoku no hashi*) verursacht? [32a] Der göttliche Herrscher Wu 武<sup>111</sup> in der Han[-Zeit] und Xuanzong 玄宗<sup>112</sup> in der Tang[-Zeit] setzten ihre Hoffnung auf die Techniken der Einsiedler in den Bergen 仙家 (*xianxia/senka*). [32b] Sie opferten Fürst Yi Lao 李老君<sup>113</sup> und belogen die Menschen. [32c] Was den göttlichen Herrscher Wu 武<sup>114</sup> in

- 
- 108 Lebensdaten: 155–220. Heeresführer und Dichter. Cao Cao gelang es, das gesamte Nordchina unter seine Kontrolle zu bringen und die Grundlagen für die Wei-Dynastie zu legen, deren erster Kaiser sein Sohn Cao Pi 曹丕 (187–226; reg. 220–26; = Kaiser Wen 文) wurde.
- 109 Auch: Chen Huozhong 陳後主 (wörtl. “Letzter Herr der Chen[-Dynastie]”). Ursprünglicher Name: Chen Shubao (553–604; reg. 582–89). Letzter Kaiser der kurzlebigen Chen-Dynastie, dem nachgesagt wird, seine Regierungsaufgaben zugunsten von Vergnügen, Kunst und Literatur vernachlässigt zu haben. Nach der Gefangennahme durch die Armee der Sui 隋 zerbrach der Chen-Staat.
- 110 Sohn Kaiser Wens 文 (541–604; reg. 581–604; urspr. Name: Yang Jian 楊堅) und zweiter Kaiser der kurzlebigen Sui-Dynastie. Ursprünglicher Name: Yang Guang 楊廣 (569–618; reg. 604–18). Kaiser Yang galt als talentierter Künstler, jedoch war er gefürchtet, da er kein anderes Talent neben sich duldet. Die Durchführung zahlreicher Militärexekutionen führten zum wirtschaftlichen Ruin seines Staates; die Niederlage gegen das koreanische Königreich Koguryō 高句麗 leitete das Ende der Dynastie ein.
- 111 Kaiser Wu förderte den Konfuzianismus als Staatslehre. Darüber hinaus war dieser Anhänger daoistischer Alchemie und schamanischer Praktiken. Seit -156 führte er eine Opferzeremonie am Geburtsort Meister Laos durch. Mit Hilfe daoistischer Alchemisten suchte er nach einer Medizin zur Erlangung von Unsterblichkeit. In der späten Phase seiner Regentschaft litt Kaiser Wu an Wahnvorstellungen.
- 112 Sechster Kaiser der Tang-Dynastie. Ursprünglicher Name: Li Longji 李隆基 (685–762; reg. 712–56). Dieser initiierte ein Zeitalter der Blüte von Kunst und Gelehrsamkeit. Er soll einen ausschweifenden Lebensstil am Hofe geführt und sich mit daoistischen Studien vergnügt haben. Seine Regierung wurde zunehmend durch innere Intrigen geschwächt.
- 113 Alternative Bezeichnung für “Meister Lao”. Der Legende nach soll dieser dem Geschlecht der Li 李 entstammen.
- 114 Erster Kaiser der Liang-Dynastie. Urspr. Name: Xiao Yan 蕭衍 (464–549; reg. 502–54). Auch “Kaiser Bodhisattva” 皇帝菩薩 (*Huangdi beisa / Kōtei bosatsu*) genannt. Bedeutender Förderer des Buddhismus, der mit Bodhidharma zusammentraf, dem ersten Patriarchen des Chan- bzw. Zen-Buddhismus.

der Liang[-Zeit] und Xiaowen 孝文<sup>115</sup> in der Wei[-Zeit] 魏 [angeht], so zog der eine sich in den Tempel Datong 大同<sup>116</sup> zurück und der andere errichtete dreizehntausend Tempel<sup>117</sup>, aber schließlich wehrten sie das Unheil, das Hou Jing 侯景<sup>118</sup> über sie brachte, nicht ab, und Freude war etwa seltenes in [ihrer] Welt. [33] Wenn der WEG der Gelehrsamkeit ganz und gar falsch ausgerichtet ist, dann verursacht dieses mehr Schaden, als lernte man [gar] nicht [erst]. [34] Der Grund [für eine falsche Ausrichtung des WEGs der Gelehrsamkeit] liegt darin, dass die Ergründung der Prinzipien 窮理 (*kyūri*)<sup>119</sup> nicht für wichtig erachtet wird. [35] Zeiten und Welten unterscheiden sich voneinander, und auch die Herzen der Menschen [= das moralische Empfinden der Menschen] werden schrittweise schwächer, sodass die Vorgehensweisen 作法 (*sahō*) des Altertums in vielen Fällen [in der Gegenwart] nicht mehr angewendet werden können. [36] Wer dennoch unbedingt dem Altertum nacheifern will, der tut dieses, weil seine Gelehrsamkeit [einseitig] geneigt ist und die Prinzipien nicht ergründet werden.

3a6 [37] Auf jeden Fall benenne ich ein einziges [Beispiel für die oben beschriebenen falsche Ausrichtung des WEGs der Gelehrsamkeit]: Wer behauptet, die Regierung zur Zeit der weisen Männer ヒジリノ世 (*hijiri no yo*) im hohen [Altertum] 上代 (*jōdai*) sei das Modell für die Anwendung in der Gegenwart, der meint damit [die Regierungsweise von] Yao [aus] Tang 唐堯 (*Tōgyō*) und Shun [aus] Yu 虞舜 (*Gushun*). [38] Schlägt man jedoch über deren Regierungen

115 Sechster Kaiser der Nördlichen Wei-Dynastie. Urspr. Name: Yuan Hong 元宏 (467–99; reg. 471–99). Erließ Maßnahmen mit dem Ziel, die Tabgatsch-Stämme zu sinisieren.

116 Gemeint ist wohl der Tempel Tongtai 同泰 in Jiankang 健康 (heute: Nanjing), in dem Xian Yan in den Jahren 527, 529, 546 und 547 vier Mal hintereinander die buddhistische Mönchsweihe empfing.

117 Gemeint sind wohl die Longmen-Grotten 龍門 mit buddhistischen Wandmalereien und Skulpturen, die nach Verlegung des Wei-Hofes nach Luoyang 洛陽 (heutige Provinz Heinan) seit 494 errichtet wurden. Bereits zuvor gab in der Nähe Datongs 大同 (heutige Provinz Shanxi), dem ersten Sitz des Wei-Hofes, die Yungang-Grotten 雲崗.

118 Lebensdaten: 503–52. General der Nördlichen und Östlichen Wei-Dynastie sowie der Liang-Dynastie. Führte zwischen 547 und 549 Aufstände sowohl gegen die Östliche Wei-Dynastie als auch gegen die Liang-Dynastie an. Hou besiegte Kaiser Wu nach Belagerung der Hauptstadt des Liang-Hofes in Jiankang, deren Stadtbevölkerung er durch Plünderungen und Aushungern terrorisierte.

119 *Yijing* (*Shuogua*), SBBY 9: 1a.8. Vgl. LEGGE (2) 422; WILHELM (4) 244.

nach, [so findet sich, dass] die beiden “Statuten” 典 (*dian/ten*)<sup>120</sup> [im *Leitfaden der Dokumente*] als auch die “Aufzeichnungen des Historiographen” 史記 (*Shiji/Shiki*) und die darin verzeichneten “Grundlegenden Annalen” 本紀 (*Benji/Hongi*)<sup>121</sup> alle jene Weisentugenden 聖德 (*seitoku*) loben, mit denen [Yao und Shun] die Welt erhellten und mit denen die Familiengeschlechter 族 (*zoku/yakara*) [im Volk] einen vertrauten [Umgang pflegten]. [39] Das bestimmt den über Zehntausend Generationen unveränderten WEG der Herrscher 万代不易君道 (*mandai fueki no kundō*) und das, was die Weisen erörterten. [40] Welche Vorgehensweise 作法 (*sahō*) [des Yao und Shun] sollte aber auf die Regierung in der Gegenwart und deren alltäglichen Aufgaben 今日日用ノ政務 (*konnichi nichiyō no seimu*) übertragbar sein? [41] In [der Schrift] “Die Sechs Köcher” 六韜 (*Liutao/Rikutō*) sagt Herzog Tai 太公<sup>122</sup>:

Als Kaiser Yao in früheren Zeiten zum König des Reiches [ernannt] wurde, schmückte dieser sich nicht mit Gold- und Silberperlen, trug keine mit Brokatstickereien oder Mustern versehene Seide, betrachtete keine Absonderlichkeiten oder Seltenheiten, erachtete Schätze nicht als wertvoll, hörte keine unharmonische Musik, tünchte die Wände seines Palastes und seiner Wohnräume nicht weiß, verzierte die Dachsparren nicht, und obwohl das Schilf in seinem Garten wucherte, stutzte er es nicht. Hirschleder trug er zum Schutz gegen Kälte, und seinen Körper verdeckte er mit gewöhnlichen Gewändern; als Mahl aß er dunklen Reis und Hirse sowie eine Suppe aus Gänsefuß und Bohnenblättern; bei der Dienstrekrutierung bedachte er die Zeiten, in denen das Volk die Felder bestellt und Stoffe herstellt, um diesen nicht zu schaden; er erschöpfte sein Herz und mäßigte seinen Willen und erledigte die Angelegenheiten [der Regierung] ohne eigenwilliges Dazutun.<sup>123</sup>

120 Gemeint sind die Kapitel “Statuten des Yao” 堯典 (*Yaodian*) und “Statuten des Shun” 舜典 (*Shundian*) im *Leitfaden der Dokumente*. Für eine Übersetzung des *Yaodian* vgl. KARLGREN 1950: 1–8. Für eine Übersetzung vgl. LEGGE (5).

121 Enthalten in den Bänden 1 bis 12.

122 Auch: Lü Shang 呂尚 (Lebensdaten unb.). Verdienstvoller Gefolgsmann König Wens 文 in der Zhou-Zeit. Später verhalf er König Wu 武 zum Sieg über König Zhou 紂 (gest. -1023), welches zum Untergang der Yin- bzw. Shang-Dynastie führte. Zum ersten Herzog des Landes Zhai 齊 ernannt. Die Zuschreibung der Autorschaft des militärwissenschaftlichen Klassikers “Sechs Köcher des Herzog Tai” 太公六韜 (*Taigong Liutao/Taikō ritō*) gilt als widerlegt.

123 *Liutao*, SBCK 1: 2b.7–3a.1. Vgl. SAWYER 1993: 42.

[42] Auf diese Weise [realisierte] Yao wohl eine geordnete Regierung des Reiches.

3b6

[43a] Denkt man über jene Zeit nach, [so könnte man meinen], wenn die Regierung [in anderen] Zeit nicht jener [Yaos] gleicht, dürfte es in ihr keine Ordnung und keinen Frieden geben. [43b] Aber obwohl unserer morgendlicher Hof 本朝 (*honchō*) heute nicht eins ist [mit jener Zeit des Yao], herrschen Ruhe und Frieden. [44] Sollte ein Himmelssohn seinen Willen auf die Gelehrsamkeit richten und plötzlich wie Yao [die Welt] regieren und [die Menschen] belehren wollen, dann würde er vielmehr Unruhen verursachen. [45] Die Ergründung der Prinzipien bei den konfuzianischen Gelehrten der unzulänglichen Studien 末学ノ儒者 (*matsugaku no jusha*) ist deshalb schwach, weil sie alle das Altertum für richtig und die Gegenwart für falsch halten 是古非今シテ (*ze ko hi kon shite*) und denken, [das Bewohnen von] Palästen mit strohbedeckten Dächern, [die Verwendung von] schwarzem Reis als Opfer[speise für den Himmelssohn] sowie [das Tragen einfacher] Stoffgewänder oder Schmuck[gewänder] aus Leder habe die Vorgehensweisen 作法 (*sahō*) in der Welt der weisen Männer des Altertums bestimmt: Das entspricht nicht im Geringsten den Tugenden der Weisen. [46] Es ist allein so, dass in der hohen Zeit [des Altertums] 上代 (*jōdai*), im Mittelalter 中古 (*chūkō*) und in der Gegenwart 近代 (*kindai*) es mal einen Mangel an Dingen gab und mal Dinge in ausreichendem Maße vorhanden waren und sich deren Qualität [in den jeweiligen Zeitaltern] veränderte. [47] Würde man Yao und Shun in unserer heutigen Welt erscheinen lassen, ihre [Vorgehensweisen] entsprächen [dieser] nicht im Geringsten und sie müssten eine dem Zeitalter angemessene Regierung [errichten]. [48] Der WEG der Gelehrsamkeit 学問ノ道 (*gakumon no michi*) kann einzig aus der Ausweitung des Wissens [durch] Herangehen an die Dinge/Wesen 致知格物 (*chichi kakubutsu*)<sup>124</sup> hervorgehen. [49] Wenn beim Lernen der Himmelsöhne und Generäle 天子武将ノ学 (*tenshi bushinō no gaku*) die Kultivierung der [eigenen] Person keine [Auswirkung] auf die Welt hat, dann ist [das praktische Ziel] der Gelehrsamkeit ins Gegenteil verkehrt. [50] Nicht nur bei der Gelehrsamkeit, sondern auch bei der Übung in den Künsten 芸 (*gei*), darf das Herz nicht für einen Mo-

---

124 Bezug auf *Daxue*, SBBY 1b.8; SJ: 3. Vgl. LEGGE (1) 358; WILHELM (4) 46; CHAN 86; MORITZ 8.

ment bei Angelegenheiten verharren, die keine Verwendung für das Reich, dessen Häuser und Domänen 天下国家ニ用所ナキ事 (*tenka kokka yōjo naki koto*) haben. [51] Xizong 僖宗<sup>125</sup> in der Tang[-Zeit] beherrschte das Reiten zu Pferd, er meisterte die [Bogen]schießkunst 謝芸 (*shagei*), [übte sich] eifrig in den Schwerttechniken mit dem Großschwert 太刀剣術 (*tachi kenjutsu*), und auch im Rechnen 算勘 (*sankan*)<sup>126</sup> war er exzellent, aber Shi Shuzhu 石野猪<sup>127</sup> sagte [darüber]: “Angenommen, [Xizong] wäre mit Yao und Shun zusammengetroffen, er wäre wohl einer [Amts]enthebung 放駁 (*hōbaku*) nicht entgangen.”<sup>128</sup> [52] [Die Schriftzeichen] 放駁 bedeuten “nicht verwendet werden”. [53] Die Bilder des Huizong 徽宗<sup>129</sup> in der Song[-Zeit] übertrafen zwar [in ihrer Kunstfertigkeit] Altertum und Gegenwart, trotzdem wurde er gedemütigt und sein Land ging zugrunde. [54] Jene Herrscher, welche die kleinen Künste 小芸 (*shōgei*) erlernten, vergaßen alle die Wurzel 本 (*moto*) und kannten die Spitze 末 (*sue*) nicht.<sup>130</sup>

- 
- 125 18. Kaiser der Tang-Dynastie. Urspr. Name: Li Xuan 李儼 (862–88; reg. 873–88). Überschwemmungen und Dürren führten zu Bauernaufständen, die er nicht zu unterbinden vermochte. Die Großaufstände unter den Anführern Wang Xianzhi 王仙芝 (gest. 878) im Jahre 874 und Huang Chao 黃巢 (835–84) zwischen den Jahren 875–84 leiteten das Ende der Tang-Dynastie ein.
- 126 Das Lenken von Pferdewagen, Bogenschießen und Rechnen gehörten im chinesischen Altertum zum Bildungskanon der “Sechs Künste” 六芸 (*liuyi/rikugei*), in denen sich Beamte vom Rang eines Fähigen 士 (*shi / shi*) oder Großmentors 大夫 (*dafu/taifu*) üben mussten. Darüber hinaus wurde die Beherrschung von “Riten” 礼 (*li/rei*) und “Musik” 樂 (*yue/gaku*) sowie das “Schreiben” 書 (*4shu/sho*) gefordert.
- 127 Ein Page des Tang-zeitlichen Kaisers Xizong 僖宗.
- 128 Tiao Luzi 調露子. *Jueliji* 角力記 (Aufzeichnungen über das Ringen), Taiwan: Yiwen yinshu (Sammlung von hundert Anthologien 百部叢書集成 (*babu congshu shuji cheng*) 1967: 7.
- 129 8. Kaiser der Nördlichen Song-Dynastie. Urspr. Name: Zhao Ji 趙佶 (1082–1135; reg. 1100–25). Kaiser Huizong galt als begabter Dichter, Kalligraf, Maler und Musiker, jedoch wurde ihm geringe Regierungskompetenz nachgesagt. Nach der Invasion der Armeen des Königreichs Jin 金 (1125–1234) dankte er 1126 ab und setzte seinen Sohn Kaiser Qinzong 欽宗 (1100–61; reg. 1126–27) als Thronfolger ein. Beide wurden 1127 in Bianjing (Kaifeng; heutige Provinz Henan) gefangengenommen. Kaiser Taizong 太宗 (1075–1135; reg. 1123–35) der Jin-Dynastie verlieh ihm den Titel “Herzog Tugend der Dummheit” 公昏德 (*Gong Hundu*) und dessen Sohn den Titel “Fürst doppelte Dummheit” 重昏侯 (*Hou Zhonghun*).
- 130 Ausdruck nach *Daxue*, SBBY 1b.4; SJ: 3. Vgl. LEGGE (1) 357; WILHELM (3) 46; CHAN 86; MORITZ 8.

4b2 [55] Im Altertum richtete man an unserem morgendlichen Hof die “Kanzlei für Große Studien” 大学寮 (*Daigakuryō*)<sup>131</sup> ein und vernachlässigte [die Durchführung] der Zeremonie zu Ehren Meister Kongs 稷奠 (*sekiten*) im Frühling und Herbst nicht, zu welcher sich auch der Himmelssohn aus dem Palast begab. [56] Man setzte Doktoren der Literatur 文章博士 (*monjō hakase*)<sup>132</sup> und Doktoren zur Erhellung der *Leitfaden[literatur]* 明経博士 (*myōgyō hakase*)<sup>133</sup> ein, die dem Himmelssohn als Lektoren 侍読 (*jidoku*) dienten. [57] Die Doktoren der Literatur machten das Auswendiglernen und Rezitieren [von Schriften] 記誦 (*kishō*) und [das Verfassen von] Gedichten und Prosa 詩文 (*shibun*) zur Grundlage [ihrer Studien]. [58] Die Doktoren zur Erhellung der *Leitfadenliteratur* verehrten die *Sechs Leitfäden* und erklärten [die Bedeutung] der *Leitfäden* und *Bücher* 經書 (*keisho*)<sup>134</sup>. [59] Die Doktoren der Literatur rekrutierten sich aus konfuzianischen Gelehrten [des Amtes für chinesische] Geschichtsliteratur und Poesie 紀伝 (*kiden*)<sup>135</sup>. [60] Weil aber die Himmels-

131 Nara-zeitliche Bildungsanstalt für die Beamtenschaft. Die institutionellen Strukturen nach dem Taihō-Verwaltungskodex wurden von Tang-zeitlichen Vorbildern beeinflusst. Der Anstalt oblag das Prüfungswesen und die Durchführung von Zeremonien für die Verehrung des Konfuzius bzw. Meister Kong 稷奠 (*sekiten*). Die Abteilung für konfuzianische Studien 儒学科 (*jugaku ka*; später: “[Studien]weg für die Erhellung der [konfuzianischen] Leitfäden” 明経道 (*myōgyōdō*)) war mit einem Doktor 博士 und zwei Hilfsdoktoren 助博士 (*jo hakase*) besetzt. Darüber hinaus gab es zwei Doktoren für Orthoepie 音博士 (*on hakase*), zwei Doktoren für Orthografie 書博士 (*sho hakase*) sowie zwei angegliederte Doktoren für Mathematik 算博士 (*sanhakase*; später: “[Studien]weg der Mathematik” 算道 (*sandō*)). Seit Mitte der Nara-Zeit wurden der “[Studien]weg für die Erhellung der Gesetze” 明法道 (*myōhōdō*) und der “[Studien]weg für Literatur” 文章道 (*monjō dō*) ausgegliedert; zu Beginn der Heian-Zeit gliederte man des Weiteren die vier Studienwege (der *Studienweg für die Erhellung der konfuzianischen Leitfäden*, der *Studienweg für die Erhellung der Gesetze* sowie die Literatur- und Mathematikstudien) unter der Bezeichnung “[Studien]weg für [chinesische] Geschichte und Literatur” 紀伝道 (*kidendō*) aus. Insgesamt gab es 430 Studierende, die sich zumeist aus Abkömmlingen der hohen Beamtenschaft rekrutierte.

132 Die Doktoren für Literatur fungierten neben ihrer Tätigkeit in der Kanzlei für das Große Lernen als Lektoren der Kaiser, verfassten offizielle Dokumente und die einleitenden Verse für Gedichtversammlungen. Das Amt wurde seit Mitte der Heian-Zeit von den Familien der Sugawara 菅原 und Ōe 大江, danach hauptsächlich von Familienangehörigen der Fujiwara 藤原 bekleidet.

133 Seit Mitte der Heian-Zeit wurde das Amt von Familienangehörigen der Kiyohara 清原 und Nakatomo 中原 bekleidet.

134 Gemeint ist der Kanon der *Sechs Leitfäden* bzw. *Fünf Leitfäden* und der *Vier Bücher*.

135 Auch: “[Studien]weg für [chinesische] Geschichtsliteratur und Poesie” 紀伝道 (*kidendō*). Zum Curriculum gehörten Geschichtswerke wie die *Aufzeichnungen des*

söhne an unserem morgendlichen Hof sich ausschließlich mit Liederdichtung 詠歌 (*eika*) sowie Flöten- und Saiten[musik] 管絃 (*kangen*) beschäftigten, wurden schon bald die konfuzianischen Gelehrten [des Amtes für chinesische] Geschichtsliteratur und Poesie befördert, und sie übernahmen die Aufgaben von Großministern 大臣 (*daijin*), [während] die Doktoren zur Erhellung der *Leitfäden* als unzeitgemäß [wahrgenommen wurden]. Sie saßen sie auf niedrigen Rängen und in niedrigen Ämtern fest. [61] Auf diese Weise verlor die Gelehrsamkeit ihre Hauptgrundlage. [62] Die Himmels söhne zeigen bei der [Zeremonie der] Ehrwürdigen Rangeinsetzung 御即位 (*go sokui*)<sup>136</sup> mit den drei Arten der Geistgeräte 三種ノ神器 (*sanshu no jingi*)<sup>137</sup> an, dass sie die Abdankung [des vorherigen Himmelssohns] 受禪讓位 (*juzen jōi*) annehmen. [63] Die drei Arten der Geistgeräte verweisen auf die Tugenden der Weisheit 智 (*chi*), Mitmenschlichkeit 仁 (*jin*) und Tapferkeit 勇 (*yū*) [in Form von] Utensilien; des Weiteren vermitteln sie [die Bedeutung der Tugenden der] Geradlinigkeit 正直 (*shōjiki*), Gnade 慈悲 (*jihī*) und Weisheit 知恵 (*chie*) [in Bezug auf] den Geist-WEG 神道 (*shintō*). [64] Wer die Weisheit 智 (*chi*) ergründen will, ohne sich auf Gelehrsamkeit zu stützen, der wird diese nicht erhellen können. [65] Wenn Mitmenschlichkeit und Tapferkeit ohne Lernen ergründet werden, dann erreichen diese nur die “vorübergehende Mitmenschlichkeit” 姑息ノ仁 (*kosoku no jin*)<sup>138</sup> und die “Tapferkeit eines Kleinen Mannes” 匹夫ノ勇 (*hippu no yū*)<sup>139</sup>, aber es handelt sich nicht um Mitmenschlichkeit und Tugend 仁徳 (*jintoku*) sowie Tapferkeit und Rechtschaffenheit 勇義 (*yūgi*) eines Himmelssohns. [66] Auch in den “Ehr-

---

*Historiographen* oder die *Dokumente aus der Han-Zeit* sowie Gedichtanthologien wie z. B. die “Auslese aus der Literatur” 文選 (*Wenxuan/Monzen*; 30 Bde., ca. –6. Jh.).

136 Inthronisationszeremonie, die nach einer Amtsübergabe 踐祚 (*senso*) bzw. vor einer Thronbesteigung 大嘗祭 (*daijōsai*) durchgeführt wurde.

137 Gemeint sind die drei Throninsignien: der “Achthändige Spiegel” 八咫鏡 (*yata no kagami*), das “Grasmähe-Schwert” 草薙劍 (*kusanagi no tsurugi*; auch: “Schwert der Wolkenschar des Himmels” 天叢雲劍 (*ama no murakumo no tsurugi*)) und die “Acht-Shaku-Krummjuwelen” 八尺瓊曲玉 (*yasakani no magatama*; 1 *shaku* entspricht ca. 30,3 cm).

138 Ausdruck nach *Liji*, SBBY 2: 6b.3. Vgl. LEGGE (4) 128.

139 Ausdruck nach *Mengzi* 1B.3: 5, SBBY 1: 15a.6; SJ: 215. Vgl. LEGGE (3) 156; WILHELM (2) 43; LAU 17; VAN NORDEN 19.



würdigen Aufzeichnungen” 御記 (*Gyoki*) Kaiser Juntokus 順徳院<sup>140</sup> wird vermerkt:

Die wichtigste Angelegenheit für Himmelssöhne (*tenshi*) ist die Gelehrsamkeit (*gakumon*). Denn ohne zu lernen, wird der WEG des Altertums (*kodō*) nicht erhellt und [die Himmelssöhne] verschwenden ihre Kräfte mit Musizieren und Liederdichtung.<sup>141</sup>

[67a] Doch mit einem Male hatten die Kaiser-Könige 帝王 (*teiō*) sowohl das Liederdichten als auch die Flöten- und Saitenmusik gemeistert, und beim Lernen widmeten sie sich Prosa und Dichtung. [67b] Ihre Gedanken hefteten fest am Buddha, sodass [die Verehrung] der Geist-Tugend im Ahnentempel 宗廟ノ神徳 (*sōbyō no shintoku*)<sup>142</sup> wie auch die drei Arten der Geistgeräte nur als [bedeutungsleere] Formen zurückblieben.

5a7 [68a] Seine Exzellenz 卿 (*kyō*) Minamoto no Yoritomo<sup>143</sup> ernannte Generalabgesandte für die Verfolgung und Verhaftung [von Aufwühlern] im Reich 天下ノ総追捕使 (*sōtsui bushi*)<sup>144</sup>. [68b] Nachdem Schild und Speer eingesetzt und die Übeltäter beseitigt waren, ließ er sich von Ōe no Hiromoto 大江広元<sup>145</sup> und Miyoshi Yasunobu 三善善信<sup>146</sup> bei der Regierungsausübung 政道 (*seidō*) assistieren. [69] Auch

140 Lebensdaten: 1179–1242 (reg. 1210–21). Mit den *Ehrwürdigen Aufzeichnungen* ist die Schrift “Ehrwürdige Aufzeichnungen Kaiser Juntokus” 順徳天皇日記 (*Juntoku tennō nikki*) gemeint, ein Tagebuch, das den Zeitraum zwischen dem Jahr Kenryaku 建暦 1 (1211) und dem Jahr Jōkyū 承久 3 (21) dokumentiert.

141 *Juntoku in gyōki in Rekidai shinki* (*Zōho Shiryō taisei*, Bd. 1): 233–80. Die von Sokō zitierte Passage konnte nicht belegt werden.

142 Gemeint sind der Schrein von Ise 伊勢神宮 (in der heutigen Präfektur Mie gelegen) und der Schrein Iwashima Hachiman 岩島八幡宮 (im heutigen Verwaltungsbezirk der Stadt Kyōto gelegen).

143 Die Regentschaft Yoritomos markierte den Beginn der Kriegerherrschaft der Kamakura-Zeit.

144 Die Generalabgesandten waren mit polizeilichen Befugnissen ausgestattet. Die Erlaubnis zur landesweiten Entsendung wurde Yoritomo im Jahr Bunchi 文治 1 (1185) vom Hof gestattet. Später entwickelte sich daraus das Amt der Provinzgouverneure 守護 (*shugo*).

145 Lebensdaten: 1148–1225. Adliger und Verwaltungsbeamter des *Kumonjo* 公文所 (später umbenannt in: *Mandoko* 政所). Berater des Minamoto no Yoritomo, der die Einsetzung von Landesverwaltern 地頭 und Provinzgouverneuren 守護 (*shugo*) befürwortete. Auch auf die anschließende Regentschaft der Hōjō übte er Einfluss aus.

146 Die Namensschreibung mit den Schriftzeichen 善信 bezieht sich auf den buddhistischen Totennamen. Auch: Yasunobu 康信. Lebensdaten: 1140–1221. Erstattete Yoritomo Bericht aus Kyōto; später Leiter der neu eingerichteten Schiedsbehörde 問注所 (*monchūjo*).

bei diesen beiden handelte es sich um weit belesene und hochgebildete Schriftgelehrte 博文有識ノ文士 (*hakubun yūshiki no bunshi*), welche der Regierung nicht [auf Grundlage] der Weisenlehren halfen. [70] In der Genkyū[-Zeit] 元久 wurde [der Doktor zur Erhellung der Gesetze], Minamoto no Nakanori 原仲章<sup>147</sup>, Lektor des [Minamoto no] Sanetomo 源実朝<sup>148</sup>, welcher diesen aus dem “Leitfaden der Kindlichen Pietät” 孝經 (*Xiaojing/Kōkyō*)<sup>149</sup> lesen ließ. [71a] In jener Zeit verkehrte er häufig in den [Adels]häusern der Hauptstadt [Kyōto] 京家 (*kyōke*), sodass Sanetomo bald die Lieddichtung meisterte, während er [das Treffen] ziviler und militärischer Vorkehrungen 文武ノ備 (*bunbu no sonae*) vernachlässigte. [71b] Da seine Regierung wirkungslos blieb, wurde ihm von Kugyō 公暁 Schaden zugefügt.<sup>150</sup> [72] Während [der Regentschaft] der Statthalter 執権 (*shikken*) aus der Hōjō[-Sippe] 北条<sup>151</sup> führte man [am Sitz der] Obrigkeit 公方 (*kubō*) unbedingt [die Zeremonie] der Ersten Schriftlektüre 読書始 (*dokusho hajime*)<sup>152</sup> durch. [73] Für die

- 
- 147 Alternative Namenslesung: Minamoto no Naka’akira 原仲章 (gest. 1219). Konfuzianischer Gelehrter und Doktor für Literatur 文章博士 (*monjō hakase*). Im Jahr Kenei 建永 1 (1206) zum Lektor Sanetomos ernannt.
- 148 Lebensdaten: 1192–1219. Dritter Shōgun des Kamakura-Shogunats (reg. 1203–19) und Dichter. Wurde im Jahr Jōkyū 1 (1219) zusammen mit Minamoto no Naka’akira von Kugyō 公暁 (1200–19) ermordet.
- 149 Vermutlich in der Zeit der Kämpfenden Staaten (*Zhanguo*-Zeit, -403 bis -221) kompiliert; 1 Band. Die Schrift wird zum konfuzianischen Schriftenkanon der “13 Leitfäden” 十三經 (*Shisanjing/Jusangyō*) gezählt. Die Autorschaft wird traditionell den Schülern des Konfuzius unter Leitung von Meister Zeng (unges. -505 bis ?) zugeschrieben. In Japan wurde die Schrift im Taihō-Kodex als Pflichtlektüre für den Hofadel bestimmt; Kaiser Kōken 孝謙 (718–70; reg. 749–58) ordnete zudem im Jahr Tenpyōhōji 天平宝字 1 (757) den Besitz eines Exemplars in allen Adelshäusern an.
- 150 Kugyō (1200–19) war der Sohn des 2. Shōguns des Kamakura-Bakufus, Minamoto no Yoriie 源頼家 (1182–1204; reg. 1202–3), und oberster Verwalter des Tsurugaoka Hachimangū-Schreins 鶴岡八幡宮 in Kamakura. Er ermordete Minamoto no Sanetomo und dessen Begleiter 1219 nach einer Zeremonie auf den Stufen vor dem Schrein. Die Motive hinter der Tat gelten als ungeklärt. Vermutlich plante Kugyō mit seinem Verbündeten Miura Yoshimura 三浦義村 (gest. 1239), einem Gefolgsmann Sanetomos, einen Coup d’État, der jedoch scheiterte. Auf Befehl von Yoshimura wurde er noch am Tag des Anschlags hingerichtet.
- 151 Hōjō Tokimasa 北条時政 (1138–1215; reg. 1203–5) wurde von Minamoto no Santeomo zum ersten Statthalter ernannt, dem höchsten Amt innerhalb der Regierungsbehörde 政所 (*mandokoro*). Mit diesem Amt hatten die Hōjō bis zu ihrem Sturz im Jahre 1333 die faktische Regierungsgewalt in der Shogunatsregierung inne.
- 152 Alternative Lesung der Schriftzeichen: *fumi hajime*. Seit der Heian-Zeit markierte diese Zeremonie die Aufnahme neuer Studien bei einer Einzelperson; seit der Kamakura-Zeit

Regierungsausübung aber hatte man keinen Sinn. [74a] [Hōjō] Yasutoki 泰時<sup>153</sup> dachte tiefgründig über den WEG nach und bestimmte in der Jōei[-Zeit] 貞永 Statuten für die Verfahrensweisen [bei der Urteilsfindung] 式目 (*shikimoku*)<sup>154</sup>, womit er half die Herausforderungen seiner Zeit [zu bewältigen]. [74b] [Hōjō] Tokiyori 時頼<sup>155</sup> ließ [die Schrift] “Das Wesentliche der Regierungsausübung in der Zhenguan[-Zeit]” 貞觀政要 (*Zhenguan zhengyao* / *Jōgan seiyō*)<sup>156</sup> abschreiben und reichte sie [Fujiwara no] Yoritsugu 頼嗣<sup>157</sup> dar. [74c] Von Kiyohara no Noritaka 清原教隆<sup>158</sup> ließ er sich [die Schrift] “Regulierungen für den göttlichen Herrscher” 帝範 (*Difan/Teihan*)<sup>159</sup> erklären. [75] Diese und andere [Beispiele zeigen], dass [die Regenten] zwar alle tiefgründig über den WEG nachdachten. Da es in jener Zeit jedoch niemanden gab, der um die Weisenlehren wusste, war ihr Nachsinnen vergeblich. [76a] An ihre

---

wurde sie bei der Wiederaufnahme des Studiums in einem neuen Kalenderjahr durchgeführt. Minamoto no Sanetomo ließ im Jahr Genkyū 1 (1204) bei diesem Anlass aus dem *Leitfaden der Kindlichen Pietät* vortragen. In der Tokugawa-Zeit fand die Zeremonie sowohl in den Schulen der Domänen wie auch in Privatakademien Verbreitung.

- 153 Lebensdaten: 1183–1242. Besetzte von 1224 bis 1242 das von den Hōjō geführte Amt des Statthalters (*shikken*) in der dritten Generation. Führt mehrere Gesetzesrevisionen durch und stärkte damit die Machtstellung dieses Amtes.
- 154 Gemein ist der Gesetzestext “Statuten für die Verfahrensweisen aus der Jōei[-Zeit]” 貞永式目 (*Jōei shikimoku*) aus dem Jahr Jōei 1 (1232). Auch: “Ehrwürdige Statuten zur Urteilsfindung” 御成敗式目 (*Goseibei shikimoku*).
- 155 Lebensdaten: 1227–63. Hatte zwischen 1246 und 1256 in fünfter Generation das Amt des Statthalters inne.
- 156 Entstanden vermutlich Anfang des 8. Jh.; umfasst 10 Bde. Die Schrift dokumentiert einen Dialog zwischen dem Tang-zeitlichen Kaiser Taizong 太宗 und dessen Minister über die Regierung eines Idealherrschers. Die Abschrift erfolgte auf Anordnung von Hōjō Masako 北条政子 (1157–1225), der Ehefrau Minamoto Yoritomos; die Übersetzung ins Japanische besorgte der Gelehrte Sugawara no Tamenaga 菅原為長 (1158–1246). Tokugawa Ieyasu beauftragte den Zen-Mönch und Direktor der Ashikaga-Akademie, Kanshitsu Genkitsu 閑室元佶 (1548–1612), mit einem Neudruck.
- 157 Lebensdaten: 1239–56. Fünfter Shōgun der Kriegerregierung in der Kamakura-Zeit (reg. 1244–56).
- 158 Lebensdaten: 1199–1265. Doktor der Orthoepie 音博士 (*on hakase*) und Spezialist für chinesisches Schrifttum. Seit dem Jahr Kenchō 建長 4 (1252) diente er als Lektor 侍講 (*jikō*) des 6. Shōguns, Munetaka Shinnō 宗尊親王 (1242–74; reg. 1252–66) und Lehrer des Hōjō Sanetoki 北条実時 (1224–76).
- 159 Entstanden 648; umfasst 4 Bde. und 12 Bücher. Es handelt sich um politische Lehrschrift über die Prinzipien der Selbstkultivierung und Regierung eines Idealherrschers, die Kaiser Taizong in der Tang-Zeit in Auftrag gab und Kaiser Gaozong 高宗 (628–83) gewidmet war.

Fähigkeiten reichten nachfolgende Generationen nicht heran. [77a] Kanezawa Sanetoki 金沢実時<sup>160</sup> hatte eine Vorliebe für Schriften und errichtete ein Archiv, dessen [Bestände] er mit schwarzen Siegeln 黒印 (*kokuin*) und roten Siegeln 朱印 (*shuin*) bedrucken ließ.<sup>161</sup> [77b] Außerdem ließ er sich von [Kiyohara no] Noritaka [die Schrift] “Verschiedene Schriften über das Wesentliche des Regierens” 群書政要 (*Qunshu zhengyao* / *Gunsho chiyō*)<sup>162</sup> erläutern. [78] [Aber] auch dieses hatte keine [Auswirkung] auf die Regierungsausübung. [79a] Seine Exzellenz Minamoto no Takauji 源尊氏<sup>163</sup> stellte in der Kenmu[-Zeit] 建武 Statuten für die Verfahrensweisen [bei der Urteilsfindung] 式目 (*shikimoku*)<sup>164</sup> auf. [79b] Er geruhte [auf deren Grundlage] die Regierung des Reiches zu befehligen und übertrug [dafür] deren Abfassung auf zeitgenössische [Gelehrte] mit literarischem Talent 文才 (*bunsai*), wie etwa Gen’e 玄恵<sup>165</sup>. [80] Weil diese [Gelehrten] gewöhnliche Vielleserei 博文ノ俗学 (*hakubun no zokugaku*) betrieben, fehlte ihren Aufzeichnungen [die Ordnung] zwischen Wurzel und Spitze als auch [die Reihenfolge von] vorher und nachher. [81a] [Ashikaga] Tadayoshi 足利忠義<sup>166</sup> lernte bei ei-

- 
- 160 Auch: Hōjō Sanetoki 北条実時. Schüler des Kiyohara no Noritaka und Begründer der Akademie von Kanazawa 金沢学校 (*Kanezawa gakkō*; ca. 1275).
- 161 Das Kanazawa-Archiv 金沢文庫 (*Kanazawa bunko*) enthielt Geschichtswerke, Gesetzestexte, literarische Werke, chinesische Schriften, Texte des Buddhismus etc. Die Siegel markierten offizielle (rot) und private (schwarz) Schriftstücke.
- 162 Entstanden 631; umfasst 50 Bde. Von Kaiser Taizong in der Tang-Zeit bei dem Minister und Gelehrten Wei Zheng 魏徵 (580–643) in Auftrag gegeben. Enthält eine Zusammenstellung von Prinzipien des Regierens aus Geschichtswerken und Schriften des konfuzianischen Kanons. Fand seit der frühen Tokugawa-Zeit in Form zahlreicher Neudrucke Verbreitung.
- 163 Gemeint ist Ashikaga Takauji, der erste Regent des Muromachi-Shōgunats (reg. 1338–58).
- 164 Gesetzestext aus dem Jahr Kenmu 3 (1336), bestehend aus 17 Artikeln. Gen’e Hōin 玄恵法印 (gest. 1350) ist eine von acht Personen, mit denen Ashikaga Takauji über zukünftige Maßnahmen der Shōgunatsregierung beriet. Die Abfassung wird dem Rechtsgelehrten Nikaidō Ze’en 二階堂是円 und dessen Bruder Shine 真恵 zugeschrieben.
- 165 Gelehrter und Mönch der buddhistischen Tendai-Schule mit engen Verbindungen zu Ashikaga Takauji 足利尊氏 (1305–58). Seine Autorschaft der *Chronik des Großen Friedens* und einer populären Ausgabe der “Geschichte des Hauses Taira” 平家物語 (*Heike monogatari*) gelten als unbestätigt.
- 166 Lebensdaten: 1306–52. General der Nanboku-Zeit 南北 (1336–93; wörtl. “Zeitalter [der Trennung zwischen] südlichem und nördlichem [Hof]”). Hatte großen Einfluss auf die

nem konfuzianischen Gelehrten des Südhauses 南家 (*nanke*)<sup>167</sup> [namens] Fujiwara no Arinori 藤原有範<sup>168</sup>. [81b] Er selbst verglich sich mit König Wen 文<sup>169</sup> und den Minister des Federnwäldchens 羽林相公 (*urin shōkō*)<sup>170</sup> mit König Zhou 紂<sup>171</sup> aus der Yin[-Zeit].<sup>172</sup> [81c] Schließlich bekämpften sich älterer und jüngerer Bruder, und [Tadayoshi] starb in der Niederlage.<sup>173</sup> [82] Hosokawa Jōkyū 細川常久<sup>174</sup> dachte tiefgründig über die Herausforderungen in seiner Zeit nach und stand [Ashikaga] Yoshimitsu 義満 seit [den Tagen], als dieser in einem Wickeltuch 襁褓 (*kyōhō*) [getragen wurde], helfend beiseite.<sup>175</sup> [83] Auch wenn [dieser] weit vom wesentlichen WEG der Weisenlehre abwich – hätte Jōkyū die angeborenen Eigenschaften [= Fähigkeiten] des Yoshimitsu nicht unterstützt, hätte dieser wohl nicht überlebt. [84] Nun, die Obrigkeit in den Häusern der Hauptstadt [Kyōto] hatte keinen Sinn für das Lernen.<sup>176</sup> [85] Zwar gab es insgesamt eine Vielzahl von Schriften über das Wesentliche bei der Regierungsausübung. Da jedoch Lehrer fehlten, die

---

Errichtung der Shōgunatsregierung in der Muromachi-Zeit unter der Regentschaft seines älteren Bruders Ashikaga Takauji.

- 167 Eines der vier Häuser, die zur Fujiwara-Sippe gehörten.
- 168 Auch: Hino Arinori 日野有範 (1302–64). Arinori war Leiter der Kanzlei für das Große Lernen (*Daigakuryō*). Sein Vater Hino Fujinori 日野藤範 war an der Ausarbeitung der *Kenmu-Statuten* beteiligt.
- 169 Gemeint ist der Begründer der Zhou-Dynastie.
- 170 Anderer Name für Ashikaga Takauji.
- 171 Letzter König der Yin- bzw. Shang-Dynastie.
- 172 Die Episode findet sich in den *Chronik des Großen Friedens*, Bd. 30. Vgl. *Taiheiki*, NKBT 36 (3):150–55.
- 173 Tadayoshi besiegte die Truppen seines Bruders während des sogenannten “Aufruhrs in der Kannō[-Zeit]” 観応の擾乱 (*kannō no jōran*; 1350–52) im Jahr 1351 und marschierte in Kamakura ein. Im folgenden Jahr musste er sich diesem jedoch geschlagen geben. Der *Chronik des Großen Friedens* zufolge wurde Tadayoshi in der Gefangenschaft seines Bruders vergiftet. Vgl. *Taiheiki*, NKBT 36 (3): 161–2.
- 174 Gemeint ist Hosokawa Yoriyuki 細川頼久 (1329–92). Der Name Jōkyū ist Bestandteil des posthum verliehenen buddhistischen Totennamens. Yoriyuki leitete nach Ernennung des 3. Shōguns des Muromachi-Bakufus zunächst die Regierungsgeschäfte in Vertretung für den kindlichen Regenten. Zwischen den Jahren 1367 und 1379 bekleidete er das Amt eines Präfekten 管領 (*kanrei*). Seine politischen Maßnahmen hatten u.a. die Einsparung von Luxusaufgaben und die Disziplinierung des Verwaltungsstabs zum Ziel.
- 175 Lebensdaten: 1358–1408. Yoshimitsu war zehn Jahre alt, als er zum Shōgun (reg. 1368–94) ernannt wurde.
- 176 Gemeint sind wohl die Häuser des Adels in Kyōto.

- 6a8 darin hätten unterweisen [können], waren diejenigen, welche [diese Schriften] studierten, wieder nur Personen von literarischem Talent.
- [86] Bei den *Ehrwürdigen Dokumenten* handelt es sich um eine Schrift der Weisen und Würdigen 聖賢 (*seiken*), der Könige und [deren] Berater 王佐 (*ōsa*) des Altertums. [87] [Die Schrift] *Das Wesentliche der Regierungsausübung in der Zhenguan-Zeit* berichtet über die geordnete Regierung und Tugendhaftigkeit 治德 (*chitoku*) des Taizong 太宗 in der Tang[-Zeit]. [88] Über die *Verschiedenen Schriften über das Wesentlichen der Regierungsausübung* heißt es zwar, Wei Zheng 魏徵<sup>177</sup> habe darin das Wesentliche über [die Ausübung] eine[r] geordnete[n] Regierung aus einer Vielzahl von Quellen kompiliert. Wenn es aber überhaupt keine Lehrmeister gibt, die [darin] unterweisen könnten, dann zieht ein Menschenherr 人主 (*jinshu*) diese nicht als Hilfe [zur Errichtung einer] geordneten und friedlichen [Regierung] in Betracht. [89] Die Gesetzesverfassung 憲法 (*kenpō*)<sup>178</sup> des Shōtoku Taishi 聖德太子 sowie die Straf- und Verwaltungsgesetze 律令 (*ritsuryō*) des Tankaikō no Fuhito 淡海公不比等<sup>179</sup> [legten] die notwendigen Pflichten 要務 (*yōmu*) und Normen 規範 (*kihan*) an unserem morgendlichen Hof fest. [90] Von [diesem Zeitpunkt aus einige Jahrhunderte durch die Zeiten] herabgestiegen entstanden zwar “Die Statuten der Kōnin[-Zeit]” 弘仁格 (*Kōnin kyaku*)<sup>180</sup> des Fuyutsugu 冬嗣<sup>181</sup>, “Die Statuten der Jōkan[-Zeit]” 貞

177 Lebensdaten: 580–643. Gefolgsmann des Kaisers Gaozu (Tang) und Gelehrter.

178 Gemeint ist die “Verfassung der siebzehn Artikel” 憲法一七条 (*Kenpō jūshichi jō*) des Shōtoku Taishi.

179 Auch: Fujiwara no Fuhito 藤原不比等 (659–720). Einflussreicher Hofbeamter, der während der Regentschaft von Kaiser Oasakabe 刑部親王 (gest. 705; auch: 忍壁親王) wesentlichen Anteil an der Kompilation der “Straf- und Verwaltungsgesetze der Taihō[-Zeit]” 大宝律令 (*Taihō ritsuryō*) hatte. Seine Kompilation der “Straf- und Verwaltungsgesetze der Yōrō[-Zeit]” 養老律令 (*Yōrō ritsuryō*; 10 Bde., 718) blieb unvollendet.

180 Heian-zeitliche Gesetzessammlung in 10 Bde., die zwischen den Jahren Taihō 大宝 1–10 (701–819) kompiliert und im Jahr Taihō 11 (820) fertiggestellt wurde. Kaiser Go-Saga 嵯峨 (786–842; reg. 800–23) setzte diese im Jahr Tenchō 天長 7 (830) in Kraft. Große Teile des Originalmanuskripts gelten als verloren.

181 Gemeint ist Fujiwara no Fuyutsugu 藤原冬嗣 (75–826). Hochrangiger Hofbeamter mit engen Beziehungen zu Kaiser Saga 嵯峨 (786–842; reg. 809–23). Im Jahr 821 zum Minister zur Rechten 右大臣 (*udaijin*) und 825 zum Minister zur Linken 左大臣 (*sadaijin*) befördert. Fuyutsugu ist Verfasser der “Verfahrensweisen im Innern [des Palastes]” 内裏式 (*Dairishiki*; 3 Bde.; fertiggestellt durch Kiyohara no Natsuno 清原夏野 (782–837) im Jahr 833), der ersten Kompilation zum Hofzeremoniell, und der “Späteren Annalen Japans” 日本後紀 (*Nihon kōki*; 40 Bde., 840).

観格 (*Jōkan kyaku*)<sup>182</sup> des Ujimune 氏宗<sup>183</sup> und “Die Statuen der Engi[-Zeit]” 延喜格 (*Engi kyaku*)<sup>184</sup> des Tokihira 時平<sup>185</sup>, die [zusammen] als “Kompilation der Statuten aus den drei Zeitaltern” 類聚三代格 (*Ruiju sandai kyaku*)<sup>186</sup> bezeichnet werden, doch dass diese [Schriften] das Wesentliche der Regierungsausübung in korrekter Weise [wiedergeben], kann man nicht behaupten. [91] Der abgedankte Regent 太閤 (*taikō*) Ichijō Kaneyoshi 一条兼良<sup>187</sup> folgte der Anordnung des Yoshihisa [aus dem] Jōtoku-Tempel 常徳院義尚<sup>188</sup> und kompilierte die “Plaudereien beim Holzfällen über das Wesentliche bei der Regierungsausübung” 樵談治要 (*Shōdan chiyō*)<sup>189</sup> in

- 
- 182 Heian-zeitliche Gesetzessammlung in 12 Bde. Im Auftrag von Kaiser Seiwa 清和 (850–80; reg. 858–76) zunächst von Fujiwara no Yoshisuke 藤原良相 (813–67), später von Fujiwara no Ujimune 藤原氏宗 (810–72), zwischen dem Jahr Kōnin 弘仁 11 (820) und dem Jōkan 貞観 10 (868) kompiliert. Das Original gilt als verloren.
- 183 Ujimune war ein einflussreicher Beamter, der u. a. Kaiser Ninmyō 仁明 (810–50; reg. 833–50) und Kaiser Montoku 文徳 (827–58; reg. 850–85) als Kammerherr 蔵人 (*kuroudo*) diente.
- 184 Heian-zeitliche Gesetzessammlung in 12 Bde. In Auftrag gegeben von Kaiser Go-Daigo 醍醐 (885–930; reg. 897–930) und zwischen dem Jahr Jōkan 11 (869) und Engi 延喜 7 (907) von Fujiwara no Tokihira 藤原時平 (871–909) und Miyoshi Kiyoyuki 三善清行 (847–918) kompiliert. Im Jahr Engi 8 (908) in Kraft gesetzt. Das Original gilt als verloren.
- 185 Gemeint ist Fujiwara no Tokihira 藤原時平, Sohn des Mototsune 基経. Unter Kaiser Go-Daigo 後醍醐 im Jahr Shōtai 昌泰 2 (899) zum Kanzler zur Linken (*Sadaijin* 左大臣) ernannt. Tokihiras Anschuldigungen führten zur Verbannung des Gelehrten und Ministers Sugawara no Michizane 菅原道真 (845–903) im Jahr Engi 1 (901). Mitkompilator des Geschichtswerks “Aufzeichnung über die tatsächlichen [Begebenheiten] während der drei [Regierungs]generationen in Japan” 日本三代実録 (*Nihon sandai jitsuroku*; 50 Bde., 901).
- 186 Gesetzessammlung aus mittleren Heian-Zeit, die ursprünglich vermutlich 30 Bände umfasste (heute sind eine Version mit 12 Bde. und eine weitere mit 20 Bde. bekannt). Kompilatoren und genaue Entstehungszeit sind unbekannt. Die Sammlung enthält u. a. die Texte der *Kōnin kyaku*, *Jōkan kyaku* und *Engi kyaku*.
- 187 Auch: Kanera 兼良; Lebensdaten: 1402–81. Staatsmann im Rang eines “Großministers” 関白 (*kanpaku*), Universalgelehrter und herausragender *waka*-Dichter. Verfasser zahlreicher Schriften.
- 188 Gemeint ist Ashikaga Yoshihisa 足利義尚 (1445–89), 9. Shōgun des Muromachi-Bakufus (reg. 1473–89) und *waka*-Dichter. “Jōtoku-Tempel” 常徳院 (*Jōtoku in*) ist Bestandteil des an Yoshihisa posthum verliehenen buddhistischen Totennamens, auf den sich Sokō bezieht. Das Grab Yoshihisas soll sich im gleichnamigen Tempel befinden haben, der im heutigen Tokioter Stadtbezirk Setagaya liegt.
- 189 Politische Lehrschrift (1 Bd.) des Ichijō Kaneyoshi 一条兼良 aus dem Jahr Bunmei 文明 12 (1480). Diese war dem jungen Shōgun Ashikaga Yoshihisa 足利義尚 (1465–89; reg. 1473–89) gewidmet.

einem Heft. [92a] Dieser Art von [Schriften] gab es außerordentlich viele, [doch] vertrauten sie alle auf Vielleserei 博文 (*hakubun*), ohne das Wesentliche [für die Errichtung einer] geordneten Regierung zu vermitteln. [92b] Wenn [diese Schriften] sich auch in gewissem Maße an den Präzedenzfällen 古実 (*kojitsu*) der Regierungsausübung [im Altertum] orientierten, so wussten selbst ihre Verfasser nicht, welche Stellen von Bedeutung waren.

6b7

[93a] Wenn die Menschenherrscher des Reiches ihre Aufmerksamkeit auch nicht von der Regierungsausübung abwenden, so glauben sie doch, dass Gelehrsamkeit nur darin bestehe, Schriften zu lesen und Schriftzeichen einzuüben und danach Wissen zu besitzen. [93b] Und auch die Lektoren, die verantwortlich für die Unterweisung der [Herrscher] sind, behandeln lediglich Schriftzeichen, Worte und Phrasen, ohne auch nur im Geringsten ihre eigenen Worte und Taten richtigzustellen: Wie können sie da ein Lehrervorbild 師範 (*shihan*) für die Himmelssöhne und Generäle sein? [93c] Man kann nicht behaupten, dass der Fehler bei den Menschenherrschern liege. [94a] In der Tat muss sich die Gelehrsamkeit eines Menschenherrschers auf das Studium der Weisen begründen. [94b] Wenn es das nicht tut, so ist das damit zu vergleichen, als beauftrage man einen Laien damit, ein Haus zu errichten und nicht einen Zimmermeister. [95] “Studium der Weisen” bedeutet nicht, sich auf das Lesen von Schriften der *Sechs Leitfäden* zu beschränken; es bedeutet, das Herz der Weisen 聖人ノ心 (*seijin no kokoro*) zu erkennen und es zu studieren. [96] Ohne sich auf das Studium der Weisen [zu stützen], mögen weite Belesenheit und großes Talent zwar angemessene Verhaltensweisen hervorbringen, diese werden innerlich und äußerlich jedoch [am eigennützigen Abwägen] zwischen Vor- und Nachteil [orientiert sein] und [der Grundlage] des wesentlichen WEGs 要道 (*yōdō*) entbehren.



### 3. Der WEG des Fähigen<sup>190</sup>

*Die Grundlagen errichten*

*Die eigenen Aufgaben/Pflichten kennen*

Der Lehrer sagte einst:

- 1a4 [1a] Zwischen Himmel und Erde werden Menschen und Dinge/Wesen durch die geheimnisvolle Vereinigung 妙合 (*myōgō*) der beiden [Kräfte *Yin* und *Yang* und ihrer jeweiligen] Materie[-Energien] 二氣 (*ni ki*)<sup>191</sup> lebendig 生々 (*seisei*)<sup>192</sup>. [1b] Unter den Zehntausend Dingen/Wesen besitzt der Mensch [herausragende] Seelen[kräfte] 万物ノ靈 (*banbutsu no rei*)<sup>193</sup>. [2a] Unter den lebendigen und rastlosen Menschen 生々無息ノ人 (*seisei musoku no hito*) bestellen manche [Felder] und erzeugen Nahrungsmittel, andere fertigen mit Geschick Gerätschaften an, und wieder andere betreiben miteinander gewinnbringenden Handel und genügen damit den Bedürfnissen des Reiches 天下ノ用 (*tenka no yō*). [2b] Auf diese Weise entstehen unwillkürlich [die Statusgruppen] der Bauern 農 (*nō*), Handwerker 工 (*kō*) und Händler 商 (*shō*). [3] Des Weiteren gibt es die Fähigen 士 (*shi*), die sich ernähren, ohne [selbst die Felder] zu bestellen, [Gerätschaften] verwenden, ohne diese [selbst] herzustellen und einen Vorteil erzielen, ohne [selbst] Handel zu betreiben: Was sind wohl die Gründe für diesen Umstand?<sup>194</sup> [4] Wenn wir heute über diese Personen [= die Fähigen] nachdenken, dann [stellen wir fest], dass ihre Vorfäter über Generation in Häusern 家 (*ie*) geboren wurden, welche das Bogen[schießen] und Pferde[reiten] 弓馬 [praktizieren], dem

---

190 Die Einteilung der Absätze folgt dem Original.

191 Ausdruck nach *Yijing (Xiangzhuan)*, SBBY 4: 1a.4. Vgl. LEGGE (2) 238; WILHELM (4) 485.

192 Ausdruck nach *Yijing (Xici)*, SBBY 7: 4a.5–6. Vgl. LEGGE (2) 356; WILHELM (4) 278.

193 Ausdruck nach *Shujing*, SBBY 6: 1a.10. Vgl. Vgl. LEGGE (5) 283.

194 In diesem und dem vorgehenden Satz [2] kommt Sokō auf die vier Stände (auch: “Vier Völker” 四民 (*simin/shimin*)) zu sprechen, die nach konfuzianischem Verständnis die Gesellschaftsstruktur eines Staates bestimmen. Dem Konzept entspricht keine historische Realität in der Tokugawa-zeitlichen Gesellschaft.

morgendlichen Hof 朝廷 (*chōtei*)<sup>195</sup> dienen und zu jenen Fähigen [gehören], die keine [Felder] bestellen, [Gerätschaften] anfertigen oder [Waren] verkaufen. [5a] Als Fähige müssen sie Aufgaben/Pflichten 職分 (*shokubun*) haben. [5b] Wer sich ohne Aufgaben/Pflichten [von anderen] ernähren und versorgen lässt, solche müsste man ein “Volk von Müßiggängern” 遊民 (*yūmin*)<sup>196</sup> nennen. [5c] Diese Tatsache allein muss man beachten und eingehend über die eigene Person reflektieren. [6] Ist es denn nicht so – sieht man einmal vom Menschen ab –, dass im Reich die [vielen] Arten von Vögeln und befallten Vierbeinern, niedere Fische und Insekten sowie gefühllose Gräser und Bäume zwecklos ihr vom Himmel [bestimmtes] Wesen 天性 (*tensei*)<sup>197</sup> [vergeuden]? [7] Vögel und befallte Vierbeiner fliegen und laufen selbst umher, um Nahrung zu finden; Fische und Insekten [schwimmen und schwirren] verspielt umher und suchen dabei nach Nahrung; Gräser und Bäume lassen ihre Wurzeln tief in den Boden ragen [und wachsen]. [8] Jedes [dieser Wesen] hat allein Zeit für die Suche nach Nahrung, und [im Verlauf] eines Jahres vergessen sie auch nicht an einem einzigen Tag, in einer einzigen Stunde, zu fliegen, zu laufen oder verspielt [zu schwimmen und umherzuschwirren]. [9] Dinge/Wesen 物 (*butsu, mono*) verhalten sich [in dieser Hinsicht] alle gleich. [10a] Und bei den Menschen [verhält] es sich in gleicher Weise mit Bauern, Handwerkern und Händlern. [10b] Sollten die Fähigen ein ganzes Leben ohne Erfüllung [ihrer Aufgaben/Pflichten] verbringen, dann müsste man sie wohl ein “Volk

---

195 In der Tokugawa-Zeit gewöhnlich die Bezeichnung für den Regierungssitz des Shōgun. Die Bezeichnung “Zelt[-Regierung]” 幕府 (*bakufu*) fand erst Ende des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Mito-Schule Verbreitung. Der Sitz des Kaisers wurde davor beispielsweise mit “Verborgener in den verbotenen [Quartieren]” 禁裏 (*kinri*) bezeichnet.

196 Ausdruck nach *Liji* (*Wangzhi*), SBBY 4: 11a.8. Vgl. LEGGE (4) 230. Da dem Konzept der vier Standesgruppen bzw. “Vier Völker” ein Bewertungskriterium implizit ist, das soziale Statusgruppen hinsichtlich ihres Beitrags zum gesellschaftlichen Gesamtnutzen unterscheidet, muss die Bezeichnung “Volk von Müßiggängern” jene Gruppe/n bezeichnet haben, die als außerhalb dieses Nutzzusammenhangs stehend verstanden wurden. In der Tokugawa-Zeit wurde das konfuzianische Ständekonzept in erster Linie zur Erörterung dieses Nutzzusammenhangs verwendet. Dazu vgl. WATANABE 1985: 43–49.

197 Ausdruck nach *Shujing*, SBBY 5: 12b.4. Vgl. LEGGE (5) 271; KARLGREN 27. Weitere Belege vermerkt MO Nr. 5833.898.

von Aufrührern [unter] dem Himmel” 天ノ賊民 (*ten no zokumin*)<sup>198</sup> nennen. [11] Denken sie aber selbst darüber nach, dass wohl auch die Fähigen eine Aufgabe 職業 (*shokugyō*) haben müssen, und bemühen sich, ihre Pflichten zu klären, dann werden diese erstmals zum Vorschein kommen. [12a] Unter jenen, die solcherlei Überlegungen nicht anstellen, gibt es die einen, die sich auf Aussagen [anderer] Menschen verlassen, und wieder andere, die ihr Wissen allein aus Büchern beziehen, weshalb ihnen wirkliches, mit Bauch und Herz [gewonnenes] Verständnis fehlt und ihr Wille sehr schwach ausgebildet ist. [13a] Wenn ein Wille sehr schwach ausgebildet ist, dann liegt das daran, dass die schlechten Gewohnheiten 悪習 (*akushū*), die sich [jemand] über einen langen Zeitraum angeeignet hat, sich im Innern [der Person] verbergen. [13b] Wie soll da ein Wille erstarken, der sich am WEG orientiert? [14] Zweifellos ist es für einen Fähigen am allerwichtigsten, eine Grundlage 本 (*hon, moto*) aufzustellen. [15] Weil man den Lehren eines [anderen] Menschen folgt und auf das augenblickliche Herz [= Verständnis] vertraut, mag es so erscheinen, als ob man eine Angelegenheit beherrscht, obwohl [deren Ausführung] keine Wirklichkeit 実 (*jitsu*) erlangt. [16] Wenn man nun tiefgründig über das von mir Gesagte nachdenkt und selbstständig die eigenen Aufgaben/Pflichten erhellt, dann werden die Aufgaben/Pflichten des Fähigen 士タルノ職 (*shi taru no shoku*) deutlich werden. [17] Mit “Aufgaben/Pflichten des Fähigen” ist gemeint, sich [der Stellung der eigenen] Person zu vergewissern, sich einem Herrn anzuschließen und für die Obrigkeit [seine] Loyalität erschöpfen 奉公ノ忠 (*hōkō no chū*), mit Gefährten zu verkehren, sich um Vertrauenswürdigkeit 信 (*shin*) zu bemühen und sich auch im Alleinsein zu mäßigen und ganz der Rechtschaffenheit 義 (*gi*) hinzugeben. [18] Dazu steht ein jeder im unwillkürlichen Austausch [der ethischen Beziehung zwischen] Vater und Sohn, älterem und jüngerem Bruder sowie Ehemann und Ehefrau. [19] Bei diesen handelt es sich zwar um notwendige, menschliche Beziehungen 人倫 (*jinrin*), in denen ein jeder aus den Zehntausenden des Volkes im Reich 天下ノ万民 (*tenka no banmin*) steht. Da aber Bauern, Handwerker

---

198 Vgl. z. B. *Mengzi* 4A.1: 9, SBBY 4: 2b.2; SJ: 276: “Wenn die Oberen die Riten nicht befolgen und die Unteren nicht lernen, dann wird sich ein aufrührerisches Volk erheben und [das Reich] an einem Tag untergehen.” Vgl. LEGGE (3) 291; LAU 77; WILHELM (2) 113; VAN NORDEN 89. Einen weiteren Beleg vermerkt MO 36759.81.

und Händler ihren Arbeiten 職業 (*shokugyō*) nachgehen und über keine freie Zeit verfügen, führen [sie diese Beziehungen] in ihrem im Alltag, ohne dabei den WEG auszuschöpfen. [20a] Ein Fähiger kümmert sich nicht um die Arbeiten von Bauern, Handwerkern und Händlern, sondern widmet sich ausschließlich dem WEG. [20b] Und sollte jemand aus den drei Völkern [= Statusgruppen] die menschlichen Beziehungen stören, dann bestraft er diese umgehend und hilft somit im Reich die rechte [Ordnung] der himmlischen Beziehungen 天倫 (*tenrin*)<sup>199</sup> [zu sichern]. [21] Ein Fähiger muss über Tugenden 德 (*toku*) und Wissen 知 (*chi*) in literarischen 文 (*bun*) und militärischen 武 (*bu*) [Angelegenheiten] verfügen. [22a] Folglich eignet er sich in seiner [äußerlichen] Gestalt 形 (*katachi*)<sup>200</sup> den Gebrauch von Schwert, Lanze, Bogen und Pferd an; in seinem Innern 内 (*nai, uchi*) bemüht er sich um den WEG [der ethischen Beziehung zwischen] Fürst und Gefolgsmann, Freund und Freund, Vater und Sohn, [älterem und jüngerem] Bruder sowie Ehemann und Ehefrau. [22b] Die literarischen [Studien] 文道 (*bundō*) vervollständigen sein Herz 心 (*shin, kokoro*) und die militärische Wehrhaftigkeit 武備 (*bubi*) sein Äußeres 外 (*gai, soto*), sodass die drei Völker [= Statusgruppen] von selbst [einen Fähigen] als ihren Lehrer 師 (*shi*) verehren und [seinen] Belehrungen folgend Wurzel und Spitze 本末 (*honmatsu*)<sup>201</sup> [des WEGs] erkennen. [23] Auf diese Weise realisiert ein Fähiger den WEG 士ノ道 (*shi no michi*), während er wegen seiner Vergütung für Kleidung, Speisen und Wohnung leichten Herzens ist und die Gunst 恩 (*on*) seines Herrn als auch die Gnade 恵 (*megumi*) seines Vaters und seiner Mutter in kurzer Zeit erwidern kann.<sup>202</sup> [24] Wenn er [letzteres] nicht erfüllt, stiehlt [ein Fähiger] die Gnade seines Vaters und seiner Mutter und bereichert sich am Sold seines Herrn, was dasselbe ist, wie ein Leben als Dieb zu verbringen: Das wäre höchst beklagenswert! [25] Aus

---

199 Alternativer Ausdruck für die fünf ethisch-sozialen Grundbeziehungen.

200 Gemeint ist die körperliche Aneignung des Waffengebrauchs.

201 Ausdruck nach *Daxue*, SBBY 1b.4; SJ: 3. Vgl. LEGGE (1) 357; WILHELM (3) 46; CHAN 86; MORITZ 8.

202 Mit anderen Worten werden die "Fähigen" bzw. die Angehörigen des Kriegerstandes von den übrigen gesellschaftlichen Statusgruppen materiell versorgt, damit diese sich ganz der Erhaltung der moralischen Ordnung ihres Standes wie auch der gesamten Gesellschaft widmen können.

diesem Grund sage ich, dass zuallererst die eigenen Aufgaben/Pflichten genauestens ergründet werden müssen. [26a] Für diejenigen, die ohne Einsicht ワキマエ (*wakimae*)<sup>203</sup> sind, ist es angemessen, umgehend in die [Stände] der drei Völker einzutreten und sich davon zu ernähren, [Felder] zu bestellen, [Gerätschaften] herzustellen und Handel zu betreiben. [26b] So mag die Himmelsstrafe 天ノトガメ (*ten no togame*) weniger [schwer] für sie ausfallen. [27a] Wer unbedingt [den Oberen] dienen und ein Fähiger werden möchte, der sollte das Amt 役 (*yaku*) eines Dieners 奴隸 (*dorei*) oder Niederen 雑人 (*zōnin*) bekleiden, deren Sold gering ist, und die nur wenig der Gunst eines Herrn genießen. [27b] Sie sollten die einfachen Dienste eines Pförtners 抱関 (*hōkan*) oder Holzkläppners 撃柝 (*gekitaku*)<sup>204</sup> übernehmen und damit ihr [Leben] verbringen. [28] Das wäre folglich [seine] Aufgabe/Pflicht. [29] Diejenigen, die als Fähige einen Sold erhalten [oder] es auf einen solchen absehen, muss der Umstand, dass sie ihre Aufgaben/Pflichten nicht im Geringsten kennen und sich [dennoch] einen Sold einheimsen, mit Scham 恥 (*haji*) [erfüllen]. [30] Deshalb sage ich, dass die Grundlage für einen Fähigen in der Kenntnis seiner Aufgaben/Pflichten besteht.

#### *Seinen Willen auf den WEG richten*

Der Lehrer sagte:

- 3a7 [31] Hat ein Mensch bereits Klarheit über seine Aufgaben/Pflichten erlangt, so gibt notwendigerweise einen WEG für deren Ausführung, weshalb sein Wille [sich auf diesen richten] muss. [32] Wenn jemand beispielsweise überlegt, in die Hauptstadt zu gehen, aber den Weg nicht kennt, dann könnte dieser nicht [los]gehen; wenn dieser [dennoch] aufbräche, ohne [den Weg] zu kennen, dann gelangte er überall auf Irrwege. [33a] Ein Fähiger kultiviert seine [eigene] Person, er dient [seinem] Herrn, begegnet seinem Vater mit kindlicher Pietät 孝 (*kō*) und verkehrt [innerhalb der ethischen

---

203 Wörtl. "Unterscheidungen".

204 In der Tokugawa-Zeit wurden Torwächter als *monban* 門番 bezeichnet. Die Holzkläppner hießen *yomawari* 夜回り und dienten als Nachtwächter. Sie patrouillierten durch die Quartiere und schlugen dabei Holzklappern 拍子木 (*hyōshigi*) als Warnsignal aneinander.

Beziehungen zwischen] älterem und jüngerem Bruder, Ehemann und Ehefrau und den Freunden. [33b] Um [diese ethischen Beziehungen] angenehm und ausgewogen コヽロヨク相和スル (*kokoroyoku sōwa suru*) [zu realisieren], muss er nach dem WEG suchen und um dessen Anwendung wissen. [34] Wenn [ein Fähiger] zu der Überzeugung gelangt ist, dass der WEG existiert, dann sucht [er] eine Person, die bereits vor ihm zu dieser Überzeugung gekommen ist und [seinen Willen] gekonnt in seinem Handeln realisieren kann, bittet diese um Anleitung und vertraut sich deren Anweisungen an. [35] Wenn das Verhalten 行跡 (*gyōseki*) einer Person, die sich als Lehrer [ausgibt], Fehler aufweist oder die Entsprechungen ihrer Worte zu den Angelegenheiten und Dingen unklar ist, dann wendet sich [ein Fähiger] umgehend von dieser ab und folgt ihr nicht [weiter]. [36] Wenn man die Belehrungen eines schlechten Lehrers 邪師 (*jashi*) über einen langen Zeitraum in sich aufnimmt, wird man unbemerkt zum Gehilfen einer solchen Person und entfernt sich zunehmend vom wahrhaftigen WEG 誠ノ道 (*makoto no michi*). [37a] Auf diese Weise sucht [ein Fähiger] außerhalb 外 (*gai, soto*) [nach einem geeigneten Lehrer] und studiert [den WEG]. [37b] Wenn es in seinem Umfeld keinen Lehrer gibt, der über die Weisen 聖人 (*seijin*) [unterrichten kann], dann kehrt er eigenständig um und reflektiert [über diesen] in seinem Innern 内 (*nai, uchi*). [38] “Reflektieren im [eigenen] Innern” bedeutet: Da der WEG der Weisen 聖人ノ道 (*seijin no michi*) nicht im Geringsten willkürlich fabriziert ist, sondern allein Lehren umfasst, die sich auf das Aus-sich-so-Seiende der himmlischen Tugenden 天徳ノ自然 (*tentoku no shizen*) stützen, kann [ein Fähiger] auf der Grundlage seines eigenständigen Willens im [praktischen] Umgang mit den Angelegenheiten die ursprüngliche Absicht 本意 (*hon'i*) [des WEGs] selbst verstehen. [39] Zweifellos haben die Weisen des Altertums 古ノ聖人 (*inishie no seijin*), welche zur Anleitung der Menschen auf dem WEG ihre Ermahnungen 格言 (*kakugen*) hinterließen, [in ihrem eigenen Innern reflektiert]. [40] [Ein Fähiger] setzt [diese Ermahnungen] achtsam in seiner Praxis um und macht sich somit den Großen WEG der Weisen 聖人ノ大道 (*seijin no daidō*) zu eigen. [41] Unter denjenigen, die wissen, dass ein jeder [Teil der] Ordnung der Fünf Beziehungen ist und die Fähigen sich am WEG orientieren, gibt es solche, die sich selbstge-

recht verhalten, und wiederum andere, die sich falschen Lehrern anvertrauen und vergeblich abmühen. [42] Das alles rührt von der Schwäche ihres Willens her, den sie auf den WEG [richten]. [43] Hatte Meister Kong dieses nicht im Sinn, als er sagte: “Richte den Willen auf den WEG”?<sup>205</sup> [44a] Wenn die Überzeugung fehlt, dass der WEG existiert und [dieser] nicht ausgehend von privaten Ansichten 私 (*shi*, *watakushi*) erörtert werden kann, dann wird man diesen wohl nicht erreichen. [44b] Deshalb spricht [Meister Kong davon], den Willen auf den WEG auszurichten. [45a] Diejenigen Kameraden, die es ein wenig verstanden haben, in der Welt zu verkehren und dazu noch ein gescheites Gesicht machen, legen [den Inhalt] des WEGs einfach [selbst] fest und [behaupten], dass darüber hinaus keinen anderen gäbe. [45b] Mit diesen privaten Ansichten 私ノ意見 (*watakushi no iken*) entfernen sie sich weit vom [wahrhaftigen] WEG, sodass sie schließlich keinen Zugang mehr zum Großen WEG 大道 (*daidō*) finden. [46] Wenn ein Fähiger seine Aufgaben/Pflichten auch kennen sollte: Ist sein Wille nicht auf den WEG gerichtet, dann besitzt [er] Wissen, aber es folgt daraus kein Handeln und [seine Praxis] bleibt somit unvollständig. [47] Dieses muss sehr sorgfältig ergründet werden.

*Danach streben, seinen Willen in die Tat umzusetzen*

Der Lehrer sagte:

4b1 [48] [In den *Erörterungen und Belehrungen*] heißt es:

Meister Zeng sagte: Ein Fähiger braucht ein weites [Herz] und einen starken [Willen]; seine Verantwortung wiegt schwer und sein Weg ist weit. Er ist der Mitmenschlichkeit verpflichtet: Wiegt das nicht schwer? [Der Weg] endet nach seinem Tod: Ist das nicht weit?<sup>206</sup>

[49] Verfüget ein Fähiger nicht über besondere Fähigkeiten 器 (*ki*, *utsuwa*) und fehlt es ihm an ausreichender Geduld, so kann er die Last [seiner Verpflichtungen] nicht tragen und sein weites [Ziel]

205 *Lunyu* 7.6, SBBY 4: 1b.9–10; SJ: 94. Vgl. LEGGE (1) 196; WILHELM (1) 82; SLINGERLAND 65.

206 *Lunyu* 8.7, SBBY 4: 10b.4–6; SJ: 104. Vgl. LEGGE (1) 210–11; WILHELM (1) 93; SLINGERLAND 80.

nicht erreichen. [50] Wenngleich er auch seine Aufgaben/Pflichten kennen und sich sein Wille auf den WEG richten sollte: Setzt er letzteren nicht bei seiner [Pflicht]erfüllung in die Tat um, macht er nur Worte, denen Wirklichkeit 実 (*jitsu*) fehlt. [51] Wenngleich er auch [seinen Willen] in die Tat umgesetzt haben sollte, er nach einem Leben des Bemühens im Sterben jedoch davon abließe, dann stoppte er auf halber Strecke und der WEG bliebe unvollendet.<sup>207</sup> [52] Aus diesem Grund bemüht er sich nach allen Kräften 勤行 (*kinkō*) [bei seiner Pflichterfüllung] und realisiert damit die Tapferkeit des Fähigen 士ノ勇 (*shi no yū*). [53] Meister Kong sagte: “Ein Edler will bedächtig beim Sprechen und tatkräftig beim Handeln sein.”<sup>208</sup> [54] Auch heißt es, das Sprechen sei leicht und das Handeln schwer. [55] Wenngleich [ein Fähiger] durch Kenntnis der Aufgaben/Pflichten seinen Willen festigt, [er] seinen Willen auf den WEG richtet und schrittweise Erfolge [bei dessen Umsetzung in die Tat] erzielt, so ist es doch schwer, sich ausschließlich auf das tüchtige Handeln zu konzentrieren und [bis zuletzt] einen starken Willen [zu haben]. [56] Selbst solche Tätigkeiten ワザ (*waza*) zu berichtigen, bei denen man sich an die Ausführung auch nur weniger unnützer [Dinge] gewöhnt hat, ist nicht ohne den Einsatz von sehr viel Kraft zu schaffen. [57] Insbesondere [das eigensinnige Abwägen] zwischen Vor- und Nachteil, das unbesonnene Befolgen sinnlicher Begierden und das Aufkeimen von Ruhm[sucht] kommen durch gewohnheitsmäßiges Ausüben über einen langen Zeitraum niemals zur Ruhe und die Gedanken daran treten unweigerlich an erste Stelle. [58] Wer selbst nicht über große Kräfte verfügt, wird unweigerlich von [solcherlei Gedanken] niedergestoßen und kann deren Wahrhaftigkeit nicht ausschöpfen. [59] Das Aufbringen großer Kräfte ist von der Schwäche [oder] Stärke des [eigenen] Willen abhängig. [60] Ein schwacher Wille bedingt, dass dieser nicht tiefgründig auf das Streben [in den Handlungen] gerichtet sein kann. [61] Ein Wille tritt nicht hervor, wenn man nicht eigenständig [über die eigene Person] reflektiert und Scham über eindeutige Unzulänglichkeiten

---

207 Bezug auf *Lunyu* 8.7.

208 *Lunyu* 4.24, SBBY 2: 123–24; SJ: 74. Vgl. LEGGE (1) 172; WILHELM (1) 63; SLINGERLAND 37.



des [eigenen] Menschseins [empfindet]. [62] Aus diesem Grund erscheint in *Mitte und Maß* [die Passage]:

Der Meister sprach: Wer eine Vorliebe für das Studium hat, der ist dem Wissen nahe; wer kraftvoll handelt, der ist der Mitmenschlichkeit nahe; wer Scham empfindet, der ist der Tapferkeit nahe.<sup>209</sup>

[63] Meister Meng sagte:

Reichtum und Ehre können ihn nicht verlocken; Armut und Schande können ihn nicht bewegen; Macht und Drohung können ihn nicht beugen: Das ist ein wahrer Kerl.<sup>210</sup>

[64] Zu Reichtum und Ehre fühlen sich Menschen stark hingezogen; Armut und Schande verabscheuen sie ungemein; Macht und Gewalt fürchten sie ausgesprochen: Wessen Herz auch nur im Geringsten an einer dieser [Neigungen] haften bleibt, den kann man nicht einen "wahren Kerl" 大丈夫 (*daijōbu*) nennen.<sup>211</sup> [65] Ein "wahrer Kerl" zu sein, bedeutet, seinen Willen auf den WEG des Fähigen 士ノ道 (*shi no michi*) gerichtet zu haben und jeweils das, was man in [seiner Praxis] beabsichtigt, verlässlich in Taten [umzusetzen]. [66] Ist [sein Streben] nicht in dieser Weise von einem tiefgründigen und richtig [orientierten Willen geleitet], kann man nicht sagen, dass er die Grundlagen des Fähigen gefestigt hätte.

---

209 *Zhongyong* 20.10, SBBY 13a.6–7; SJ: 29. Vgl. LEGGE (1) 407; WILHELM (3) 35; CHAN (2) 105; WEBER-SCHÄFER 49.

210 *Mengzi* 3B.2: 3, SBBY 3: 15a.10–15b.1; SJ: 266. Vgl. LEGGE (3) 265; WILHELM (2) 102; LAU 66; VAN NORDEN 78.

211 Ebenda.

4. Erörterung von “Herangehen an die Dinge/Wesen und Ausweitung des Wissens” – Anhang: [Über die] “[tief in die menschliche Natur] eindringende Kultivierung”, die “Bewahrung des eigenen Herzens”, das “Festhalten an der Achtung”<sup>212</sup>

Der Lehrer sagte:

- 1a2 [1] Zu der Zeit, als Himmel und Erde ihre [jeweilige] Stellung einnahmen, gab es [bereits] Menschen und Dinge/Wesen 人物 (*jinbutsu*), weil die Kreisbewegung und das Sichzusammenziehen von *Yin* und *Yang* 陰陽 (*in'yō*)<sup>213</sup> [in Verbindung mit den] Fünf Wandlungsphasen 五行 (*gogyō*)<sup>214</sup> die Gestalten und Erscheinungen 形象 (*keishō*)<sup>215</sup> [hervorgebracht hatten]. [2] Dabei gab es von selbst / auf natürliche Weise den Unterschied zwischen einem Zuviel und Zuwenig, sodass Menschen 人 (*hito*) und Dinge/Wesen 物 (*mono*) [getrennt voneinander] entstanden. [3] Die Menschen erhielten die Mitte 中 (*chū, naka*) aus den Fünf Wandlungsphasen, ohne den Unterschied zwischen einem Zuviel oder Zuwenig; die Dinge/Wesen gingen aus einem Zuviel oder Zuwenig der Fünf Wandlungsphasen

212 Die Einteilung der Absätze folgt dem Original.

213 Grundkräfte des Universums, deren Dynamik alle Wandlungsprozesse in der Lebenswelt bedingen. Dem *Xici*-Kommentar (*Abhandlungen zu den angefügten Urteilen*) des *Yijing* zufolge bringt der kosmische Wandlungsprozess der Himmelskörper “Erscheinungen” 象 (*xiang*) hervor, deren Gesetzmäßigkeit ihre Entsprechung in den “Gestalten” auf Erde findet. Vgl. *Yijing (Xici)*, SBBY 7: 1a.7. Vgl. LEGGE (2) 348; WILHELM (4) 260. Sokō definierte *Yin* und *Yang* in den *Belehrungen des Yamaga* als “Oberkommandeure” 總管 (*sōkan*) über das Universum. Vgl. YG, YZ 10: 19; YG 4: 241. Ferner ging er davon aus, dass *Yin* und *Yang* in Verbindung mit den Fünf Wandlungsphasen sich in den “Gestalterscheinungen” materialisieren; jene des Menschen konstituiert sich nach Sokō aus den Wandlungsphasen “Wasser” und “Feuer”. Vgl. YG, YZ 10: 11; YG 4: 242.

214 Zu den “Fünf Wandlungsphasen” (auch: “Fünf Agenzien”) zählen Wasser, Feuer, Metall, Holz und Erde. Ihr Verhältnis zueinander bedingt die spezifischen Eigenschaften aller Dinge des Universums. Die Aufzählung der Wandlungsphasen kann im Rahmen verschiedener Kosmologien variieren. Sokō berief sich in den *Analekten des Yamaga* bei der Angabe der Reihenfolge der einzelnen Phasen auf das Kapitel *Hongfan* 洪範 im *Leitfaden der Dokumente* (1. Wasser, 2. Feuer, 3. Metall, 4. Holz, 5. Erde; *Shujing*, SBBY 7: 2a.2–3, vgl. LEGGE (5) 325; KARLGREN 30). Vgl. YG, YZ 10: 19, YG 4: 245. Eine systematische Theorie von *Yin* und *Yang* und den Fünf Wandlungsphasen wurde erstmals von Zou Yan 鄒衍 (ca. -305 bis -240) aufgestellt; Dong Zhongshu 董仲舒 (-176 bis -104) führte das Konzept in die politische Theorie des Konfuzianismus ein. Im Rahmen der kosmologischen Theorien des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus kommt diesem ebenfalls eine zentrale Bedeutung zu.

215 Ausdruck nach *Yijing (Xici)*, SBBY 7: 5a.4–5. Vgl. LEGGE (2): 360; WILHELM (4) 281.

hervor. [4] Das ist der Grund, warum Menschen als auch Dinge/Wesen jeweils mit den Fünf Wandlungsphasen ausgestattet sind und sich doch jeweils voneinander unterscheiden. [5] Die vielen Menschen erhielten die Mitte [aus den Fünf Wandlungsphasen], weshalb ihr Wesen und Herz 性心 (*seishin*) als auch ihr Wissen 知識 (*chishiki*) vortrefflich sind. [6] Die Menschen sind die [höchste] Kraft und das führende [Wesen] unter den Zehntausend Dingen/Wesen 万物 (*banbutsu*), weshalb sie die Mitte zwischen Himmel und Erde einnehmen: [Diese Stellung der Menschen] ist aus sich selbst unwillkürlich, das Gegebensein [ihrer Stellung] in genau [dieser Weise] unwandelbar und darüber hinaus weder [vom Menschen] eingerichtet noch [eigenhändig] fabriziert. [7] In derselben Weise, wie es [zwischen den] Vier Meeren 四海 (*shikai*) die Mittleren Länder 中国 (*chūgoku*) gibt, so können viele Länder aufgrund ihrer jeweiligen Lage nicht die Mitte einnehmen, sodass [in diesen die Abfolge] der Vier Zeiten 四時 (*shiji*) nicht richtig ist, der geordnete [Wechsel] zwischen kalter und warmer [Jahreszeiten] fehlt und auch die Gestalt und Verhaltensweisen der [dortigen] Lebewesen [von jenen in den Mittleren Ländern] abweichen. [8] Allgemein ist die Kultiviertheit der Menschen 文章 (*bunshō*) in den Mittleren Ländern weit und groß, und zweifellos können die Vier Barbaren[stämme] 四夷 (*shii*) nicht an sie heranreichen.<sup>216</sup> [9] Deshalb wünschen diejenigen, die [einem Fürsten] dienen oder [ein Feld] bestellen, sowie Händler und Hausierer alle in einem Mittleren Land zu sein.<sup>217</sup> [10] Was die Mittleren Länder zu Mittleren Ländern macht, liegt in deren natürlichen Lebenskraft 自然之勢 (*shizen no ikioi*)<sup>218</sup> begründet. [11a] [Ich] Einfältiger denke [nachsschlagend]: Dass der Mensch jeweils die Mitte von [Yin und Yang] und den Fünf Wandlungsphasen erhält, es aber [gleichzeitig] Würdige und Einfältige 賢愚 (*kengu*) sowie Wissende und Untüchtige 知不肖 (*chifushō*) [unter

216 Das Konzept des “Mittleren Landes” 中国 (*zhongguo/chūgoku*; auch: *zhongzhou / chūshū* 中洲) gewinnt in Sokōs Schrift *Tatsächliche Begebenheiten am Hof unseres Mittleren Landes* (1669) zentrale Bedeutung. Hintergrund der Aussage des Gelehrten bildet außerdem seine These bezüglich des Zusammenhangs von natürlichen Voraussetzungen, Sitten und Regierungsform eines Landes. Diese arbeitete Sokō in der Schrift *Knabenfragen im Exil* (1668) weiter aus.

217 Ausdrücke nach *Mengzi* 1A.7: 18, SBBY 1: 10b.5–7; SJ: 211. Vgl. LEGGE (3) 146–47; WILHELM (2) 51; LAU 13; VAN NORDEN 14.

218 Ausdruck findet sich z. B. in *Hanfeizi*, SBCK 17: 2a.10.

ihnen] gibt, ist darauf zurückzuführen, dass es auch zwischen [Menschen] den Unterschied zwischen einem Zuviel oder Zuwenig geben kann. [11b] Die Wirklichkeit [dieses Umstandes] besteht darin, dass [die Menschen] durch Gewöhnung ihres Wissens 知之積習 (*chi no sekishū*) sich voneinander entfernen und die Mitte nicht einnehmen können. [12] Die Weisen 聖人 (*seijin*) stellten Belehrungen bereit, deren alleiniges [Ziel es ist], das Wissen bis an dessen Äußerstes ausweiten zu lassen. [13a] Ihre Belehrungen für Heranwachsende 小学之始教 (*shōgaku no shikyō*)<sup>219</sup> gehen davon aus, dass Kleinkinder 幼稚孩提 (*yōchi gaitēi*) bereits über Wissen verfügen. [13b] Sie berichtigen die Gewohnheiten [der Kinder] und mäßigen deren Verhalten, sodass ihr Wissen täglich anwächst und sie das Falsche vom Richtigen und das Gute vom Bösen zu unterscheiden lernen. [13c] [Die Kinder erlernen] die Fertigkeiten in den Sechs Künsten 六芸 (*rikugei*) und die Erfüllung der wichtigsten Pflichten des [eigenen] Hauses 家職 (*kashoku senmu*), wodurch sie ihr Wissen über die detaillierten Unterscheidungen der täglichen Anwendungen 日用 (*nichiyō*) ausweiten. [14a] Mit den Belehrungen für Erwachsene 大学之教 (*daigaku no oshie*) schließlich wird das Wesentliche der Kultivierung der eigenen Person und des Regierens über die Menschen ausgeschöpft. [14b] Durch das Ergründen von Angelegenheiten und Dingen [bezüglich] der Person, des Hauses, des Landes und des Reiches erreicht das Wissen sein Äußerstes. [15] Das [Vorhergehende] bezeichnet Anfang und Ende der Ausweitung des Wissens 致知 (*chichi*). [16] Wenn das Wissen im Äußersten [verharrt], dann gibt es keine Angelegenheiten im Reich, die unverstänglich bleiben, was der [Stellung] von Himmel und Erde zu den Zehntausend Dingen/Wesen gleicht. [17] Noch nie konnten [die Dinge/Wesen] ihre [angemessene Stellung] einnehmen. [18] Das nennt man “Äußerstes des Wissens”.

---

219 Die Bildungsinstitutionen der im Konfuzianismus als “goldenes Zeitalter” verstandenen Dynastien der Xia-, Yin- bzw. Shang- und Zhou sahen vor, dass Kinder ab dem Alter von 8 Jahren in grundlegenden Fähigkeiten wie Schreiben, Lesen, Rechnen etc. geschult werden (= “kleines Lernen” 小学 (*xiaxue/shōgaku*)). Seit der Zhou-Zeit schloss sich daran eine Ausbildung (etwa ab dem 15. Lebensjahr) in moralischer Persönlichkeitsbildung und den Prinzipien des Regierens an, die als “großes Lernen” 大学 (*daxue/daigaku*) bezeichnet wurde. Im vorliegenden Zusammenhang bezieht sich Sokō nicht auf die kanonische Schrift “Kleines Lernen” 小学 (*Xiaoxue/Shōgaku*; 6 Bde., 1182).

Der Lehrer sagte:

- 2a3 [19] Wissen ist eine geheimnisvolle Funktion 妙用 (*myōyō*) des Wesens/[der menschlichen] Natur und des Herzens, in derselben Weise, wie das Leuchten der Augen, das Hören der Ohren und das Sprechen von Worten aus dem Mund. [20] Etwas zu wissen 知識 (*chishiki*) ist eine ursprüngliche Eigenschaft des Wesens/der menschlichen Natur und des Herzens. [21] Der Mensch erhält die Mitte von [*Yin* und *Yang*] und den Fünf [Wandlungsphasen]. [22] Sein Wissen übersteigt die Zehntausend Dinge/Wesen und erkennt wirkliche Prinzipien 実理 (*jitsuri*). [23] Wenn es gründlich ausgeschöpft und bis zum Äußersten [ausgedehnt] wurde, dann gibt es nichts, was [dieses Wissen] nicht durchdringt. [24a] Doch Menschen folgen nur ihren alten Gewohnheiten 積習 (*sekishū*) und weiten ihr Wissen nicht aus. [24b] Folglich erkennt ihr Wissen insgesamt die Gewohnheiten 慣習 (*kanshū*) als Wirklichkeit an und macht äußere Täuschungen zu dessen Grundlage. [24c] Ihr Wahres Wissen 真知 (*shinchi*)<sup>220</sup> stirbt schließlich ab und die Gewohnheiten festigen sich, sodass sie bei kleinen Erfolgen verharren, aber keine täglich sich erneuernde Wirkung [erzeugen]. [25] Aus diesem Grund ist die Ausweitung des Wissens das Wichtigste.

Der Lehrer sagte:

- 2a9 [26] Beim Lernen 学 (*gaku*) erwirbt man zuerst Kenntnisse 識 (*shiki*); das Handeln 行 (*kō, okonai*) folgt danach. [27] Sollte jemand bereits [damit begonnen haben], kraftvoll zu handeln, ohne aber über ausreichende Kenntnisse zu verfügen, welche das Wissen [vervollständigen würden], dann lernt diese Person nicht dazu. [28] Kenntnisse will man ausweiten. [29] Weitert man [diese] nicht aus, dann [führt] eifriges Handeln 力行 (*rikkō*) insgesamt auf Abwege 邪路 (*jaro*)<sup>221</sup>. [30a] Lernende, welche an die abweichenden [Lehren] 異端 (*itan*) [geraten], wollen zwar den Menschenweg 人之道 (*hito no michi*) studieren, aber sie weiten ihr Wissen nicht aus. [30b] Folglich

---

220 Auch Zhu Xi erörtert das “Wahre Wissen” in Bezug auf die Ausweitung des Wissens. Vgl. z. B. ZY 2: 678: “Die Ausweitung des Wissens: Das [führt zu] Wahrem Wissen” 致知者, 真知乎此者也 (*zhizhi zhe, zhenzhi hu ci zhe ye*).

221 Der Ausdruck “Abwege” (wörtl. “falsche/schlechte Wege”) ist hier im Sinne einer fehlenden bzw. falschen Handlungsorientierung gemeint.

ist ihr Studium der abweichenden [Lehren] so, als ob sie [in die Ferne] schweifen und nicht mehr zurückwissen. [31a] Warum sie wohl darüber lügen, dass sie nichts wissen? [31b] Entweder wissen sie zu viel oder zu wenig, aber die Mitte erlangen sie nicht. [32] Man kann nicht sagen, dass es ihnen an Eifer fehlt, wenn es darum geht, die Erklärungen der abweichenden [Lehren] in die Tat umzusetzen, [aber] selbstverständlich begehen sie den Fehler, ihre Kenntnisse nicht auszuweiten. [33a] Es ist wie am Beginn einer Reise: Zuerst sammelt man Kenntnisse über den Zielort und danach bricht man auf. [33b] Will man aufbrechen, ohne [den Weg] zu kennen, dann gelangte man an die falschen Orte. [34] Die einen werden von Belehrungen der abweichenden [Lehren] getäuscht; andere geben sich mit einfachen Erklärungen 小説 (*shōsetsu*) zufrieden: letztlich erkennen [beide] die leichte Zugänglichkeit der großen Straße 大路之平易 (*tairo no hei'i*) nicht.<sup>222</sup> [35] Bei Meister Cheng 程子 heißt es:

Die Menschen des Altertums sagten: "Etwas zu wissen ist nicht schwer." Ich aber denke, dass Wissen zu erlangen bereits nicht einfach ist. Will jemand zum Beispiel bis zur Hauptstadt [des Himmelssohns] gehen, so muss er ganz gewiss das Tor kennen, aus dem er austritt, als auch den Weg, der [bis zur Hauptstadt] führt. Danach kann [die Person] aufbrechen. Wenn sie [das Tor und den Weg] jedoch nicht kennt und dennoch gedenkt, aufzubrechen, wird [die Person] dann wohl weitergehen können? Es ist nicht so, dass es in den nachfolgenden Generationen niemanden gegeben hätte, der keine herausragenden Talente besessen und sich nicht nach Kräften bemüht hätte, jedoch waren es wenige, welche den WEG erhellten. Offenbar ist es doch schwierig, über Wissen zu verfügen.<sup>223</sup>

[36] [Ich] Einfältiger denke: Wissen und Handeln stehen [in Bezug auf ihre Bedeutsamkeit auf derselben Stufe] nebeneinander und keines [von beiden] darf einseitig verworfen werden. [37a] Wenn ich daher [deren] wichtigste Punkte erörtere, spreche ich [sowohl] vom Wissen als auch vom Handeln; bezeichne ich [deren] Wesentliches,

---

222 Das Bild spielt auf die Überzeugung Sokōs an, dass der Weg bzw. der normativ angemessene Umgang mit Dingen und Angelegenheit nicht außerhalb der gewöhnlichen Alltagspraxis zu bestimmen sei.

223 *Ercheng yisho*, SBBY 18: 4b.9–12. Das Zitat belegt, dass Wissen und Erkenntnismethodik im Rahmen des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus eine gesteigerte Bedeutung zukamen.

nenne ich [sowohl] die Ausweitung des Wissens als auch das kraftvolle Handeln. [37b] Wenn ich erörtere, ob diese schwer oder leicht [zu realisieren sind], dann [gehe ich davon aus], dass das Handeln schwierig ist; ordne ich [deren zeitliche Abfolge] von vorher und nachher an, dann [gehe ich davon aus], dass das Wissen zuerst kommt.

Der Lehrer sagte:

- 3a4 [38] Im *Großen Lernen* heißt es: “Die Ausweitung des Wissens beruht auf dem Herangehen an die Dinge/Wesen.”<sup>224</sup> [39] Ferner heißt es [dort]: “An die Dinge/Wesen herangehen und danach Wissen erlangen.”<sup>225</sup> [40] Das bedeutet, das Wesentliche bei der Ausweitung des Wissens im Herangehen an die Dinge/Wesen liegt. [41] [Wenn man] an die Dinge/Wesen herangeht, erlangt man Wissen, und es gibt nichts, das nicht durchdrungen wird. [42] [Ich] Einfältiger denke: Mit “Dingen/Wesen” 物 (*butsu, mono*) sind die Zehntausend Dinge/Wesen zwischen Himmel und Erde [gemeint]. [43] Auch Himmel und Erde sind Dinge/Wesen und erst recht der Mensch. [44] Wenn es Dinge gibt, dann gibt es Angelegenheiten 事 (*ji, koto*); und gibt es Angelegenheiten, dann gibt es “Gesetze” 則 (*soku, nori*).<sup>226</sup> [45] Das aus-sich-so-Seiende [der Dinge/Wesen] ist unwillkürlich und [ihr] so-sein-Sollen ist unwandelbar. [46] Der [menschliche] Körper ist ausgestattet mit [Materie-]Energie 氣 (*ki*), Blut, einem Wesen / einer Natur und einem Herzen, Gefühlen und Gedanken, Mund, Nase, Ohren, Augen und den vier Gliedern, Bauch, Rücken sowie den Muskeln, Knochen, Haaren und [Körper]öffnungen: Das alles sind Dinge/Wesen. [47] Der Mensch [steht außerdem in der Beziehung zwischen] Mann und Frau, Vater und Sohn, älterem und jüngerem [Bruder], Ehemann und Ehefrau, Fürst und Gefolgsmann sowie den Freunden: Das alles sind Dinge. [48] Auch Leben und Tod, Kleidung, Wohnung, Trinken und Essen sowie Werkzeuge des [alltäglichen] Gebrauchs sind Dinge. [49] Auf Himmel und Erde sowie die Zehntausend Dingen/Wesen [trifft] das in gleicher Weise zu. [50] “Wenn es Dinge gibt, dann gibt es Angele-

224 Daxue, SBBY 1b.8; SJ: 3. Vgl. LEGGE (1) 358; WILHELM (4) 46; CHAN (2) 86; MORITZ 8.

225 Daxue, SBBY 2a1–2; SJ: 3. Vgl. LEGGE (1) 358–59; WILHELM (4) 46–47; CHAN (2) 86; MORITZ 8.

226 Vgl. *Shijing* (Dawa, Zhengmin), SBBY 18: 15b.3. Vgl. LEGGE (6) 541; WALEY (2) 275.

genheiten” bedeutet, dass Dinge eine Wurzel und Spitze 本末 (*honmatsu*) und Angelegenheiten ein Ende und einen Anfang 終始 (*shūshi*)<sup>227</sup> haben. [51] Dinge/Wesen und Angelegenheiten folgen aufeinander und es gibt [zwischen ihnen die Ordnung von] Wurzel und Spitze, Anfang und Ende sowie Vorher und Nachher: [das ist die Bedeutung der Passage] “wenn es Dinge/Wesen gibt, dann gibt es Gesetze”. [52] “Herangehen” 格 (*kaku, itaru*) ist [gleichbedeutend mit] “Ausweitung [bis zum Äußersten]” 至 (*shi, itaru*) und bezeichnet die sorgfältige Ausweitung [des Wissens] auf die Dinge/Wesen.<sup>228</sup> [53] [Das entspricht der Erklärung] im [*Leitfaden der Wandlungen*], wo es heißt: “Dinge abwägen”<sup>229</sup>. [54] Es treten im Reich keine Prinzipien auf, die unabhängig von den Dingen/Wesen wären. [55] Wenn man daher [sein Wissen auf] die Dinge/Wesen ausweitet und [diese] nicht unergründet lässt, dann ist das Wissen [in einem Zustand des] Ausgeweitetseins und es gibt nichts, das nicht durchdrungen wird.

Der Lehrer sagte:

- 3b6 [56] Denkt man eingehend über die Dinge/Wesen, deren Gestalt und Abbilder<sup>230</sup> nach, erschöpft deren Ursache und ermittelt deren Verwendungen, dann wird ihr so-sein-Sollen deutlich, bleibt nicht [länger] verborgen.<sup>231</sup> [57] Das ist das Ergebnis des Herangehens an die Dinge/Wesen. [58] Wenn man daher das Herangehen an die Dinge [praktiziert], erstrahlt erstmals das Wahre Wissen 真知 (*shinchi*), ohne [länger] verborgen zu bleiben. [59] Die strahlende Tugend 明德 (*meitoku*)<sup>232</sup> entspricht somit [dem angemessenen Umgang mit den] Dingen/Wesen. [60] Beispielsweise ist [die Beziehung zwischen]

227 Ausdrücke nach *Daxue*, SBBY 1b.4; SJ: 3. Vgl. LEGGE (1) 357; WILHELM (4) 46; CHAN (2) 86; MORITZ 8.

228 Sokō schließt sich damit der Interpretation des Zhu Xi an. Vgl. *Daxue*, SBBY 2a1, SJ: 4. Vgl. GARDNER 1986: 92.

229 *Yijing* (*Xiang*), SBBY 2: 5b.9: “Ein Edler verringert, wo etwas übermäßig ist, und vermehrt, wo etwas mangelt; er wägt die Dinge ab und schafft so einen Ausgleich.” Vgl. LEGGE (2) 286; WILHELM (4) 76.

230 Ausdruck nach *Yijing* (*Xici*), SBBY 7: 5a.4–5. Vgl. LEGGE (2): 360; WILHELM (4) 281.

231 Gemeint sind sowohl normative Handlungsweisen in ethisch-sozialen Zusammenhängen als auch die korrekte Verwendungsweise von Gegenständen.

232 Ausdruck nach *Daxue*, SBBY 1a.6; SJ: 3. Vgl. LEGGE (1) 356; WILHELM (4) 46; CHAN (2) 86; MORITZ 7.



Vater und Sohn als ein Ding [zu betrachten]. [61] Wendet man [auf diese] das Herangehen an die Dinge an, so ist aus sich selbst heraus deutlich, dass ein Vater beharrlich Zuneigung 慈 (*ji*, *itsukushimu*) [gebraucht], während ein Sohn beharrlich Kindliche Pietät 孝 (*kō*) [gebraucht] und dieses Prinzip unwillkürlich und unwandelbar ist. [62] So wird das Wissen durch das Herangehen an die Dinge/Wesen ausgeweitet.

Der Lehrer sagte:

- 4a2 [63] Im [*Leitfaden der*] *Wandlungen* haben die Weisen jedes einzelne [ihrer] Worte angeordnet, deren tiefe Verborgtheit und göttliche Weisheit nicht ausgesprochen werden kann. [64] Aber auch [die Weisen] haben ihr Wissen durch [die Anwendung des] Herangehens an die Dinge/Wesen ausgeweitet. [65] Im “Großen Kommentar” 大伝 (*Dazhuan/Daiden*)<sup>233</sup> heißt es:

Als Bao Xi 包犧 dem Reich als König vorstand, blickte er auf und betrachtete die Erscheinungen am Himmel, dann senkte er den Kopf und betrachtete die Strukturen des Bodens sowie die Zier der Vögel und Vierbeiner und deren Anpassung an die örtlichen [Gegebenheiten]. Im Nahen [betrachtete] er seine [eigene] Person und in der Ferne die Dinge/Wesen. So schuf er erstmals die acht Bilder, um mit diesen die göttlich-strahlende Tugend zu durchdringen und die Verhältnisse der Zehntausend Dinge/Wesen zu ordnen.<sup>234</sup>

[66] Weiter heißt es [dort]:

Was die Abbilder betrifft, so betrachteten die Weisen die Mannigfaltigkeit [der Dinge/Wesen] unter dem Himmel und dachten über deren Gestalt nach, um die Dinge/Wesen und deren Eigenschaften [in den Divinationszeichen] abzubilden.<sup>235</sup>

[67] Aus diesem Grund spricht man von Abbildern 象 (*shō*). [68] Weiter heißt es [dort]:

---

233 Vollständiger Titel *Xici zhuan* 繫辭傳. Kommentar zum *Yijing*, der traditionell Konfuzius bzw. Meister Kong zugeschrieben wird.

234 *Yijing* (*Xici*), SBBY 8: 2a.2–5. Vgl. LEGGE (2) 382–83; WILHELM (4) 304.

235 *Yijing* (*Xici*), SBBY 7: 5a.4–5. Vgl. LEGGE (2): 360; WILHELM (4) 281.

Die Weisen stellten die Abbilder auf, um ihre Gedanken auszuschöpfen und sie ordneten die Zeichen an, um [den Unterschied zwischen] Wirklichkeit und Lüge auszuschöpfen.<sup>236</sup>

[69] [Ich] Einfältiger denke: Bei der Entstehung der *Wandlungen* betrachteten die Weisen die Erscheinungen des Himmels, der Erde, der Menschen und der Dinge. [70] Als die Zehntausend Verwendungen entstanden, hielten sie diese in den Bildern und Linien 卦爻 (*kakō*)<sup>237</sup> fest. [71] Das alles [zeigt], dass [die Weisen] ihr Wissen durch das Herangehen an die Dinge/Wesen ausweiteten.<sup>238</sup> [72] Aus diesem Grund geht der Ehrwürdige Meister [Kong] 夫子 (*fūshi*) im *Großen Kommentar* ausführlich auf die Dinge/Wesen und Abbilder ein. [73] Das Wesentliche des Herangehens an die Dinge und der Ausweitung des Wissens wird in den *Wandlungen* sehr deutlich.

Der Lehrer sagte:

- 4b2 [74] An die Dinge herangehen: Das ist| Lernen 学 (*gaku, manabu*); das Wissen ausweiten: Das ist Denken 思 (*shi, omou*). [75] Der Ehrwürdige Meister [Kong] sagte: “Lernen und nicht denken, das ist vergeblich; denken und nicht lernen, das ist gefährlich.”<sup>239</sup> [76] [Ich] Einfältiger denke: Wenn man nicht lernt, werden Dinge und Angelegenheiten nicht durchdrungen; wenn man Dinge und Angelegenheiten nicht durchdringt, wie kann man da Wissen über die WEG-Prinzipien 道理 (*dōri*) erlangen? [77] Lernen und Denken [verhalten sich wie] Vorder- und Rückseite zueinander, wobei das Lernen dem Denken vorausgeht. [78] Denken bezeichnet das, was wir wissen. [79] Wenn etwas weiß, ohne gelernt zu haben, dann bleibt [das

236 *Yijing (Xici)*, SBBY 7: 10a.8. Vgl. LEGGE (2) 377; WILHELM (4) 298.

237 Die Funktionsweise des im *Yijing* aufgezeichneten Orakels basiert auf der Kombination von Bildern 卦 (*gua / ka, ke*) in der Form von Hexagrammen, welche durch Anordnung von durchgezogenen und unterbrochenen Linien 爻 (*yao/kō*) gebildet werden. Jede Linie wird mit den kosmischen Urkräften *Yin* und *Yang* assoziiert, woraus sich die spezifische Eigenschaft eines Bildes bzw. Hexagramms ableitet. Aus der Kombination von acht Grundbildern 八卦 (*bagua / hakka, hakke*) ergeben sich insgesamt 64 Bilder bzw. Hexagramme, die der Überlieferung nach Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten des Universums ermöglichen und zukünftige Ereignisse voraussagbar machen.

238 Ausdrücke nach *Daxue*, SBBY 1b.8; SJ: 3. Vgl. LEGGE (1) 358; WILHELM (4) 46; CHAN (2) 86; MORITZ 8.

239 *Lunyü* 2.15, SBBY 1: 9b.9–10; SJ: 57. Vgl. LEGGE (1) 150; WILHELM (1) 45; SLINGERLAND 13.

Wissen] nur auf der Stelle stehen und erneuert sich nicht. [80] Wenn man Gesehenes und Gehörtes untersucht und über dessen Erscheinungen 象 (*shō*) nachdenkt sowie Himmelsphänomene und Erdstrukturen beobachtet, dann gerät Feststehendes in Bewegung und das Wissen wird umfassend und genau. [81] Im *Mitte und Maß* heißt es: “Lerne umfassend, befrage eingehend, denke gewissenhaft nach und unterscheide klar.”<sup>240</sup> [82] Das [bedeutet:] Lernen und Fragen stellen 學問 (*gakumon*) [entsprechen] dem Herangehen an die Dinge/Wesen. [83] [Des Weiteren bedeutet es:] Nachdenken und unterscheiden 思弁 (*shiben*), entsprechen der Ausweitung des Wissens. [84] Deshalb heißt es [im *Großen Lernen*]: “Die Ausweitung des Wissens begründet sich auf das Herangehen an die Dinge/Wesen.”<sup>241</sup>

Der Lehrer sagte:

- 4b10 [85] Um das Wissen durch Nachdenken und Unterscheiden vollständig auszuschöpfen und bis zum Äußersten auszuweiten, ist es wichtig, allein die Prinzipien 窮理 (*kyūri*)<sup>242</sup> in der richtigen Weise zu ergründen. [86] Im [*Leitfaden der*] *Dokumente* heißt es: “Denken heißt Durchdringen und Durchdringen schafft Weisheit.”<sup>243</sup> [87] [Ich] Einfältiger denke: Wie viel man auch sieht und hört<sup>244</sup>, eifrig lernt und Fragen stellt, wenn das Denken nicht das Äußerste erlangt, dann haben das viele Lernen und Kenntnisse sammeln keine praktische Anwendung. [88] Das kann nicht “Ausweitung des Wissens” genannt werden. [89] Ist das Wissen nicht ausgeweitet, dann sind umfangreiches Lernen und Kenntnisreichtum insgesamt eine Verschwendung von Wissen. [90] Wenn das Wissen vollkommen verborgen ist, dann können das Wesen / die menschliche Natur und das Herz nicht zirkulieren und sich ausbreiten. [91] Und ist die strahlende Tugend nicht erhellt, verliert sich das Wissen jeden Tag [mehr in Vermutungen] und das Wesen/die menschliche Natur wird täglich

240 *Zhongyong* 20: 19, SBBY 15b.2–3; SJ: 31. Vgl. LEGGE (1) 413; WILHELM (4) 37; CHAN (2) 107; WEBER-SCHÄFER 54.

241 Ausdruck nach *Daxue*, SBBY 1b.8; SJ: 3. Vgl. LEGGE (1) 358; WILHELM (4) 46; CHAN 86; MORITZ 8.

242 Ausdruck nach *Yijing* (*Shuogua*), SBBY 9: 1a. 8. Vgl. LEGGE (2) 422; WILHELM (4) 244.

243 *Shujing*, SBBY 7: 2a9-2b1. Vgl. LEGGE (5) 327; KARLGREN 30.

244 見聞 (*kenbun*). Gemeint ist das Sammeln von (Sinnes-)Erfahrungen, das zu Erfahrungswissen führt.

[mehr von Gewohnheiten] geprägt, sodass die Törichter immer törichter werden. [92] Wesentlich für die Ausweitung des Wissens ist es deshalb, dass das Denken eingehend untersucht und [die Trennung zwischen] Öffentlichem und dem Privatem ausgeschöpft wird, um so die unwillkürliche Wahrhaftigkeit auszuüben, auf der Himmel und Erde als auch die Menschen und Dinge [füßen], und die Gesetze 則 (*nori*) zu erhellen, [nach denen ein großer Kerl] dem Himmel vorausgehend [handelt] oder den Himmel [seinen Handlungen] folgen lässt, aber [dieser] sich nicht gegen [ihn] stellt<sup>245</sup>, sodass die Prinzipien danach hell erstrahlen.<sup>246</sup> [93] Somit ist das Wissen bis zum Äußersten ausgeweitet.

Der Lehrer sagte:

- 5a8 [94] Wenn das Strahlen der beleuchteten Prinzipien nicht bis zum Äußersten eingehend ergründet wird, dann ist dieses Strahlen nicht klar und richtig. [95] Die vormaligen konfuzianischen [Gelehrten] 先儒 (*senju*)<sup>247</sup> meinten mit Bezug auf die Prinzipien, dass deren Beleuchten mit dem Strahlen [gleichzusetzen sei]. [96] Auch die abweichenden [Lehren] glaubten, mit eigenen Erklärungen die Prinzipien durchdringen zu können. [97] Weil [beide] das Äußerste des Strahlens beim Beleuchten der Prinzipien nicht eingehend ergründeten, war es folglich nicht richtig. [98] Deshalb ist der WEG, der zur Ausweitung des Wissens [führen soll], bei ihnen außerordentlich schwierig [anzuwenden] und verfügt über unzählige Enden 多端 (*tatan*)<sup>248</sup>. [99] [Ich] Einfältiger denke: Die Belehrungen der Weisen durchdringen den WEG des Himmels 天道 (*tendō*)<sup>249</sup>, der sich

245 Ausdruck nach *Yijing (Wenyan)*, SBBY 1: 5a.4. Vgl. LEGGE (2) 417; WILHELM (4): 353.

246 Die Bedeutung dieses Satzes ist nicht eindeutig zu bestimmen. Vermutlich stellt dieser eine Zusammenfassung der vorausgehenden Aussagen bzgl. des Zusammenhangs von Wissen und Denken dar. Mit der Anspielung auf die Passage aus dem *Leitfaden der Wandlungen* will Sokō auf die kosmologische Dimension des Erkennens der normativen Prinzipien verweisen.

247 Gemeint sind die Vertreter des Song-zeitlichen Neokonfuzianismus, insbesondere die Vertreter der sogenannten “Weg-Gelehrsamkeit” 道学 (*Daoxue/Dōgaku*) bzw. “Gelehrsamkeit des Zhu Xi” 朱子学 (*Shushi Gaku*).

248 Im *Kompendium der Weisenlehren* heißt es beispielsweise: “Wie könnte der Weg der Weisen mehrere Enden haben?” 聖人之道豈多端乎 (*Seijin no michi, ani tatan naran ya*). SY (Bd. 2), NST 32: 26 bzw. 346. LEINSS 1989: 50.

249 Ausdruck nach *Liji*, SBBY 15: 6b.4–8. Vgl. LEGGE (4) 268; WILHELM (3) 233.

bewegt und die [Zehntausend Dinge/Wesen] hervorbringt, und sie sind nicht im Geringsten [künstlich] geschaffen. [100] Will man folglich das [eigene] Wissen ausweiten, so ist es wichtig, dieses mit dem Herangehen an die Dinge/Wesen zu tun. [101] Wenn [die vormaligen konfuzianischen Gelehrten] auch denken, dass das eigene Wissen von selbst das Strahlen [der Prinzipien herbeiführt], oder [die abweichenden Lehren denken], dass sie mit [ihren eigenen Erklärungen die Prinzipien] durchdringen können, so zeigt sich, wenn man [ihre Erklärungen] auf die Dinge/Wesen anwendet, die Dinge weder gesichert, noch die Angelegenheiten umfassend berücksichtigt werden, weshalb ihr Wissen insgesamt fabriziert 妄作 (*mōsaku*) ist. [102] Schnell sollte man alte Sichtweisen 旧見 (*kyūken*) verwerfen und neue Gedanken 新意 (*shin'i*) aufkommen [lassen].<sup>250</sup> [103] Das Wichtigste bei der Ausweitung des Wissens besteht deshalb im Herangehen an die Dinge/Wesen. [104] Die Belehrungen der abweichenden [Lehren] stützen sich allein auf eigene Vermutungen und ergründen damit das Wissen. [105] Aus diesem Grund ist dieses nicht öffentlich 公共 (*kōkyō*), und es fehlt diesem eine umfassende Berücksichtigung [der Angelegenheiten]. [106] Wenn [das Wissen] keinen Austausch mit den Dingen und Angelegenheiten hat, dann ist es letztlich von den alltäglichen Verwendungen abgetrennt. [107] Wenn das Äußerste der Ausweitung des Wissens nicht mit dem Herangehen an die Dinge/Wesen [erreicht] wird, so denkt man, die Prinzipien zu beleuchten, aber stützt sich doch auf verkürzende [Methoden] und seichtes Wissen, das nicht erörtert werden kann.

Der Lehrer sagte:

- 5b9 [108] Bei der Ausweitung des Wissens vertraut man nicht auf Verdienste, die [in der kurzen Dauer] eines Morgens oder eines Abends [erzielt werden], sondern man sammelt viele [davon] an, weitet [das Herz] aus, beruhigt und kultiviert es, so dass danach kein Abstand zwischen den Dingen und Angelegenheiten existiert und die Dinge und Prinzipien miteinander korrespondieren. [109] Das meinten die vormaligen konfuzianischen Gelehrten mit der sogenannten “[tief in die menschliche Natur] eindringenden Kultivierung” 涵養 (*kanyō*) bzw. der “Bewahrung [des Herzens] und Kultivierung [des Wes-

---

250 Für eine gleichlautende Passage vgl. ZY 1: 186.

ens]” 存養 (*sonyō*)<sup>251</sup>. [110] Yi Chuan 伊川 sagte: “Bei der [tief in die menschliche Natur] eindringenden Kultivierung ist selbstverständlich Achtung 敬 (*jing/kei*) nötig, und Fortschritte beim Lernen beruhen auf der Ausweitung des Wissens.”<sup>252</sup> [111] Weiter sagte [er]: “Die Ausweitung des Wissens hängt von Kultivierung ab, und bei der Kultivierung des Wissens gibt es nichts Vorteilhafteres als geringe Begierden [zu haben].”<sup>253</sup> [112] Weiter sagte [er]: “Wird das beim Lernen Erreichte eindringend kultiviert, dann ist die empfundene Freude rein und strahlend, hoch und weit.”<sup>254</sup> [113] Herr Li Yanping 李延平 sagte in seinem Antwortschreiben an Meister Zhu:

Im [Buch] Meister Meng findet sich eine Erklärung über [die Beschaffenheit der] nächtlichen Materie[-Energie]. Wer diese eingehend bedenkt, sieht, um was er sich bei der [tief in die menschliche Natur] eindringenden Kultivierung bemühen muss. Seine Kraft für die Kultivierung einzusetzen, das ist das Wesentliche für die Studierenden. Werden die Bewahrung [des Herzens] und die Kultivierung [des Wesens / der menschlichen Natur] nicht in dieser Weise betrieben, ist man schließlich unzufrieden.

[114] Meister Zhu sagte:

Sich um die [tief in die menschliche Natur] eindringende Kultivierung bemühen und wenn man sich Angelegenheiten widmet, [an der Achtung] festhalten und [sein Herz] bewahren. Wenn man sich um dieses [beides] über einen langen Zeitraum bemüht, dann widmet man sich Angelegenheiten und kann diese um so deutlicher erhellen. Die Wurzel [der eigenen moralischen Natur] im Rahmen alltäglicher [Handlungen] zu kultivieren ist vorteilhaft; wenn man [diese] nicht im Rahmen seiner alltäglichen [Handlungen] kultiviert, dann widmet man sich den Angelegenheiten und bemüht sich von Zeit zu Zeit [um die Kultivierung] der Wurzel: Auf diese Weise kann man die Kultivierung stetig voran. Wenn man sich bei seinen alltäglichen [Handlungen] ausschließlich um die [tief in die menschliche Natur]

---

251 Ausdruck nach *Mengzi* 7A.1, SBBY 7: 1a.6–7, SJ: 349. Vgl. LEGGE (3) 448–49; WILHELM (2) 184; LAU 145; VAN NORDEN 171.

252 *Ercheng yishu*, SBBY 18: 5b.9.

253 *Ercheng waishu*, SBBY 2: 4a.9–10.

254 *Ercheng cuiyan*, SBBY 1: 14b.12.

eindringende Kultivierung] bemühen will: Wie will man dazu Zeit zur Verfügung haben?<sup>255</sup>

[115] Weiter heißt es [dort]:

Die [grundlegenden Gesetze] der [tief in die menschliche Natur] eindringenden Kultivierung [sind in der Schrift *Erörterungen und Belehrungen* formuliert], wonach man all jenes nicht beachtet, das beim Sehen, Hören, Sprechen und den [Körper]bewegungen nicht den Riten entspricht, als auch [in der Schrift *Mitte und Maß*], wonach die dreihundert [Regeln] der Riten und Zeremonien sowie die dreitausend [Regeln] des würdevollen [Benehmens den WEG der Weisen durchdringen].<sup>256</sup>

[116] Jemand fragte: “Zwar heißt es, dass die [tief in die menschliche Natur] eindringende Kultivierung, die erfahrungs[basierte] Wahrnehmung 体認 (*tiren/tainin*), die Ausweitung des Wissens und das kraftvolle Handeln gegenseitig [ihre Wirkung verstärken], aber um welches [dieser vier] sollte man sich [zuerst] bemühen?”<sup>257</sup> [117] Meister Zhu sagte [daraufhin]:

Zwar besteht zwischen diesen vieren keine Abfolge von Vorher und Nachher, doch muss man eine Reihenfolge [festlegen.]. Folglich solle man die [tief in die menschliche Natur] eindringende Kultivierung an den Anfang stellen. Sollte man sich ohne die [tief in die menschliche Natur] eindringende Kultivierung ausschließlich um die Ausweitung des Wissens [bemühen], so stellt man unnütze Spekulationen an. Sollte man sich ausschließlich um die [tief in die menschliche Natur] eindringende Kultivierung [bemühen], ohne das Wissen auszuweiten, so kann man [sein Wissen] nicht erhellen. Wenn ich mir dieses besehe, so handelt es sich bei diesen vier [eigentlich] nur um drei Angelegenheiten, denn die erfahrungs[basierte] Wahrnehmung entspricht der Ausweitung des Wissens.<sup>258</sup>

[118] Weiter sagte [er]:

---

255 ZY 1: 204. Die Kompilatoren der *Belehrungen des Yamaga* in NST 32 verweisen darauf, dass Sokōs Zitat erheblich vom chinesischen Original abweicht. Hier und im Folgenden orientiert sich die Übersetzung am chinesischen Originaltext.

256 ZY 1: 204. Der Ausdruck “dreihundert Regeln [...]” nach *Zhongyong* 27: 3, SBBY 19b.2–3. Vgl. LEGGE (1) 422; WILHELM (4) 40; CHAN 110; WEBER-SCHÄFER 59.

257 ZY 7: 2771.

258 Ebenda.

Die Ergründung der Prinzipien und die [tief in die menschliche Natur] eindringende Kultivierung entwickeln sich in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander. Wenn kein neues Wissen erlangt wird, dann bleibt auch die Wirkung der [tief in menschliche Natur] eindringenden Kultivierung aus; wenn man das [eigene Herz] nicht tiefgründig Bewahren kann, dann schöpft man die verborgene Bedeutung des Prinzips der Rechtschaffenheit nicht aus. Nur durch abwechselnde Anwendung kann jedes einzelne seine Wirkung entfalten.<sup>259</sup>

[119] [Ich] Einfältiger denke: Die vormaligen konfuzianischen Gelehrten haben eine andere Erklärung für die [tief in die menschliche Natur] eindringende Kultivierung und das Bewahren des Herzens aufgestellt. [120] Sie erörtern die Methoden der stillen Versenkung 静坐 (*jingzuo/seiza*)<sup>260</sup> und das Festhalten an der Achtung 持敬 (*chijing/jikei*)<sup>261</sup>, die zweifellos nicht zu den Belehrungen der Weisen gehören. [121] Sie haben das Prinzipien der Ausweitung des Wissens und des Herangehens an die Dinge/Wesen noch nicht durchdrungen, weshalb sie die Prinzipien beleuchten, aber kein Strahlen erzeugen und deshalb Täuschungen [aufsitzen]. [122] Die von den vormaligen konfuzianischen Gelehrten erwähnte [tief in die menschliche Natur] eindringende Kultivierung bedeutet, die ursprüngliche Wurzel 本根 (*bengen/honkon*) zu bewahren, zu nähren und diese nicht zu verlieren. [123] Meister Chungs Aussage, dass es bei der Kultivierung des Wissens nichts Vorteilhafteres als geringe Begierden gäbe, als auch Meister Zhus Aussage über die Kultivierung der Wurzel meinen dieses. [124] Herangehen an die Dinge/Wesen – daraus folgt die Ausweitung des Wissens. Ausweitung des Wissens – daraus folgt die Wahrhaftigkeit der Gedanken und die Richtigstellung des Herzens.<sup>262</sup> [125] Was die Belehrungen der

259 *Xingli daquan*, Bd. 44.

260 Zunächst von Zhou Dunyi praktiziert und später von Cheng Hao weitergeführt. Zhu Xi übernahm die Methode der Sitzmeditation von Li Yanping 李延平 (1093–1163 ; auch: Li Tong 李侗). Zhu empfahl diese für Studienanfänger, um sich innerlich zu sammeln und das ihrer Natur eigene moralische Prinzip kultivieren zu können. Vgl. *Zhuzi yulei*, 1:217.

261 Insbesondere von Cheng Yi als Methode der Selbstkultivierung propagiert. Vgl. z. B. *Ercheng weishu*, SBBY 2: 2a.5. Vgl. CHAN 530. Seiner Auffassung nach sollten tätiges Handeln und Ruhen (z. B. Meditation) in gleicher Weise auf dem mentalen Zustand der „Achtung“ fußen.

262 Gemeint sind die ersten vier der insgesamt *Acht Artikel* 八條目 (*batiaomu/hachijōmoku*), die im *Großen Lernen* erwähnt werden. Vgl. *Daxue*, SBBY 2a.1–2, SJ: 4; LEGGE (1) 358–59; WILHELM (4) 46–47; CHAN (2) 86; MORITZ 8–9.



Weisen aufzeigen, ist exakt, klar und sehr einfach [nachzuvollziehen]. [126a] Durch das Herangehen an die Dinge/Wesen weitet sich das Wissen aus, und das Wahre Wissen öffnet sich. [126b] Da das Prinzip der Rechtschaffenheit 義理 (*giri*) hell erstrahlt, muss man darüber hinaus nicht die Bewahrung [des Herzens] und [tief in die menschliche Natur eindringende] Kultivierung betreiben. [127] Allein die wiederholte und sorgsame Anwendung [des Herangehens an die Dinge/Wesen und der Ausweitung des Wissens] führt ohne zusätzliche Bemühungen und Nachdenken [zu Einsicht]. [128] Wenn man die Wirkung der Ausweitung [des Wissens] und des Herangehens [an die Dinge] außer Acht lässt und stattdessen Methoden aufstellt und nach einer ursprünglichen Quelle sucht, die man bewahrt oder kultiviert, so weiß man schließlich nicht, was Gegenstand der Bewahrung [des eigenen Herzens] und der [tief in die menschliche Natur eindringenden] Kultivierung ist. [129] Das ist der WEG, welcher die vormaligen konfuzianischen Gelehrten oftmals auf die abweichenden [Lehren] hereinfallen [lassen] hat. [130] Was der Ehrwürdige Meister [Kong] seinen Schülern zeigte, das war allein das Herangehen an die Dinge [im Rahmen der] täglichen Anwendung und des gewöhnlichen Lebens 日用平生之格物 (*nichiyō heizei no kakubutsu*). [131] Bei Meister Meng finden sich Aussagen über die Suche nach dem verlorenen Herzen 放心 (*fangxin/hōshin*)<sup>263</sup>, dem Bewahren des Herzens und der Kultivierung des Wesens / der menschlichen Natur, aber was er den Menschen aufzeigte, das begründete er nicht auf das Bewahren und Kultivieren einer ursprünglichen Quelle. [132] Meister Cheng entdeckte das eine Schriftzeichen für “Achtung” 敬 (*jing/kei*) neu. [133] Damit verschloss er das Tor [zu den Lehren der] Weisen 聖門 (*seimon*) vollends und beging den Fehler, das Wissen nicht auszuweiten. [134] Der Ehrwürdige Meister [Kong] sagte:

Ich habe den ganzen Tag nicht gegessen und die ganze Nacht nicht geschlafen, um nachzudenken. Es hat keinen Nutzen gehabt. Besser ist es, zu lernen.<sup>264</sup>

---

263 Vgl. *Mengzi* 6A.11:2, SBBY 6: 10a.4–5; SJ: 334: “Wie beklagenswert, wenn einer seinen Weg verlässt und nicht darauf wandelt oder sein Herz verliert und es nicht zu suchen weiß!” Vgl. LEGGE (3) 414; WILHELM (2) 167; LAU 129; VAN NORDEN 154.

264 *Lunyu* 15.30, SBBY 8: 6a.1–2; SJ: 167. Vgl. LEGGE (1) 302–303; WILHELM (1) 160; SLINGERLAND 186.

[135] Ohne zu lernen ist das Nachdenken [demnach] nutzlos. [136] Wenn man nicht lernt, dann erstrahlt auch das Denken nicht. [137] Das Denken eines Edlen besteht im Herangehen an die Dinge/Wesen und der Ausweitung des Wissens. [138] Sein Wissen erneuert sich jeden Tag und er sammelt Monat zu Monat [mehr davon an], sodass es später nichts gibt, was sein Denken nicht durchdringt. [139] Das ist folglich [die Bedeutung] der Kultivierung durch das Bewahrens [des Herzens] und der [die menschliche Natur] tief durchströmenden [Kultivierung] 涵泳 (*hanyong/kanei*)<sup>265</sup>.

5. Erörterung von Rechtschaffenheit und Interesse/Vorteil (Betrifft den Unterschied zwischen den Handlungen von] Edlen und kleinen Menschen, Königen und Hegemonen sowie [das rechtschaffene Verhalten beim] Dienst Eintritt und -austritt)

Der Lehrer sagte:

- 1a2 [1] Rechtschaffenheit 義 (*gi*) und Interesse/Vorteil 利 (*ri*) sind nicht voneinander getrennt.<sup>266</sup> [2] Im [Leitfaden der] Wandlungen heißt es: “Schöpferisch, durchdringend, vorteilhaft und bewahrend”<sup>267</sup>. [3] Ferner heißt es [dort]: “Einen großen Mann (*daijin*) zu erkennen, das ist vorteilhaft”.<sup>268</sup> [4] Im “[Kommentar zu den] Textworten” 文言 (*Wenyan/Bungen*) heißt es: “Interesse/Vorteil ist die Übereinstimmung [aller] Rechtschaffenheit.”<sup>269</sup> [5] [Ich] Einfältiger denke: Der Edle 君子 (*kunshi*) handelt allein mit Rechtschaffenheit und dort, wo

265 Vgl. z. B. *Zhuzi yulei*, 1: 205, 7: 2791.

266 Im Unterschied dazu erklärt das neokonfuzianische Begriffswörterbuch “Bedeutung der Zeichen nach der Wesen/Natur und Herz[-Lehre]” 性理字義 (*Xingli ziyi*; 2 Bde.) des Zhu Xi-Schülers Chen Chun 陳淳 (1153–1217): “Rechtschaffenheit und Interesse/Vorteil sind aufeinander bezogen, aber ihre [jeweilige] Wirklichkeiten bilden einen Gegensatz zueinander.” 義與利相對而實相反 (*Yi yu li xiangdui er shi xiangfan*). Siehe *Beixi ziyi*, LXCS: 53. Vgl. CHAN (3) 134; SATO 1996: 191.

267 *Yijing*, SBBY 1: 1a.3. Vgl. LEGGE (2) 57; WILHELM (4) 25. Die vier Eigenschaften werden auch mit den vier Kardinaltugenden eines “Edlen” assoziiert (Mitmenschlichkeit, ein den Riten entsprechendes Verhalten, Rechtschaffenheit und Weisheit). Vgl. *Yijing* (*Wenyan*), SBBY 1: 2a.10–2b.1. Vgl. LEGGE (2) 408; WILHELM (4) 347.

268 *Yijing*, SBBY 1: 1a.4. Vgl. LEGGE (2) 410; WILHELM (4) 28.

269 *Yijing* (*Wenyan*), SBBY 1: 2b1. Vgl. LEGGE (2) 408. WILHELM (4) 346. Die Übersetzung lehnt sich an Wilhelm an.

er diese realisiert, folgt der Vorteil. [6] Der Kleine Mensch 小人 (*shōjin*) trachtet allein nach seinem Vorteil und dort, wo er diesen erzielt, realisiert er zwar einen Vorteil, aber handelt nicht mit Rechtschaffenheit. [7] Er weiß nicht, dass Rechtschaffenheit und Interesse/Vorteil [sich wie] Vorder- und Rückseite zueinander verhalten. [8] Der Ehrwürdige Meister [Kong] sagte:

Der Edle ist [den Angelegenheiten] des Reiches gegenüber weder voreingenommen, noch lehnt er diese ab. Was der Rechtschaffenheit entspricht, dem folgt er.<sup>270</sup>

[9] Weiter sagte er: “Edle erkennen, was der Rechtschaffenheit [entspricht]; Kleine Menschen erkennen, was zu ihrem Vorteil ist.”<sup>271</sup> [10] Weiter sagte er: “Beim Handeln seinem Vorteil folgen, das verursacht viel Verärgerung.”<sup>272</sup> [11] Im Kommentar zum *Großen Lernen* heißt es: “Ein Staat realisiert sein Interesse / seinen Vorteil nicht mit [einer Orientierung am] Vorteil, sondern indem er dieses/diesen mit Rechtschaffenheit verfolgt.”<sup>273</sup> [12] Jede dieser [Ausagen] erörtert Rechtschaffenheit und Interesse/Vorteil in Bezug aufeinander. [13] Der Edle kennt die Wirklichkeit des Interesses/Vorteils 利之実 (*ri no jitsu*), weshalb sein Interesse/Vorteil groß und weit ist und nicht nach dem [Naheliegenden] strebt. [14] Der Kleine Mensch kennt die Wirklichkeit des Interesses/Vorteils nicht, weshalb seine Interessen[verwirklichung] / sein Vorteils[streben] bei jenem innehält, was an Ohren und Augen [dringt], und er sich um das Naheliegende sorgt.

Der Lehrer sagte:

1.b1 [15] Die Unterscheidung zwischen Rechtschaffenheit und Interesse/Vorteil hat Meng Ke 孟軻<sup>274</sup> ausgeschöpft.<sup>275</sup> [16] Im Rahmen seiner

270 *Lunyu* 4.10, SBBY 2: 9b.10–10a.1; SJ: 71. Vgl. LEGGE (1) 168; WILHELM (1) 60; SLINGERLAND 32.

271 *Lunyu* 4.16, SJ: 73. Vgl. LEGGE (1) 170; WILHELM (1) 61; SLINGERLAND 35.

272 *Lunyu* 4.12, SBBY 2: 10a.7; SJ: 72. Vgl. LEGGE (1) 169; WILHELM (1) 60; SLINGERLAND 33.

273 *Daxue*, SBBY 11a.9–10; SJ: 12. Vgl. LEGGE (1) 380; WILHELM (4) 55; CHAN (2) 94; MORITZ 32.

274 Gemeinhin unter der honorativen Anrede “Meister Meng” 孟子 (*Mengzi/Mōshi*; trad. - 372 bis -289) bekannt.

Erörterung unterscheidet er zwischen jenen Freuden, die [ein König] allein [genießt], und jenen, [die ein König mit seinem Volk] teilt.<sup>276</sup>

[17] Freuden allein [zu genießen] bedeutet, den [eigenen] Vorteil [suchend] zu handeln; Freuden [mit seinem Volk] zu teilen, bedeutet, die Rechtschaffenheit zu kennen. [18] Der Fehler [einer Orientierung an den eigenen Interessen / am eigenen Vorteil] beruht allein darauf, dass das [die Anwendung des] Herangehens an die Dinge/Wesen und die Ausweitung des Wissens nicht erhellt sind.

Der Lehrer sagte:

- 1b4 [19] Mitmenschlichkeit 仁 (*jīn*), Rechtschaffenheit 義 (*gì*), ein den Riten 禮 (*rei*) [entsprechendes Verhalten] und Weisheit 智 (*chì*) bestimmen den Menschenweg 人之道 (*hito no michi*), aber das Interesse / den Vorteil erörtere ich ausschließlich in Bezug auf die Rechtschaffenheit.<sup>277</sup> [20] [Ich] Einfältiger denke: Rechtschaffenheit [ist gleichzusetzen mit der] Angemessenheit 宜 (*gì*)<sup>278</sup> und auch Interesse/Vorteil [trägt die Bedeutung von] Angemessenheit. [21] Deshalb heißt es [im Kommentar zu den Textworten]: “Interesse/Vorteil ist die Übereinstimmung [aller] Rechtschaffenheit.” [22] Beim Umgang mit Dingen/Wesen 物 (*butsu, mono*) und Angelegenheiten 事 (*ji, koto*) angemessen behandeln, das ist Rechtschaffenheit. [23] Wenn Angelegenheiten und Dinge/Wesen angemessen behandelt werden, dann werden auch solche Bereiche nicht gemieden, die man nicht mag oder nicht begehrt, und verwirklicht auf diese Weise mit Rechtschaffenheit ein Interesse / einen Vorteil. [24a] Im Reich haben die Anwendungen der Angelegenheiten und Dinge/Wesen jeweils ihren angemessenen [Zweck], ohne einseitig geneigt [oder] undurchlässig zu sein. [24b] Diese [angemessenen Anwendung aller Angelegenheiten und Dinge] auf die abertausend Generationen des

275 Als *locus classicus* des konfuzianischen Diskurses über die Unterscheidung von Rechtschaffenheit und Interesse/Vorteil 義利之辨 (*yìlì zhī biān / giri no ben*) wird gemeinhin das erste Kapitel im *Meister Meng* verstanden. Vgl. *Mengzi* 1A.1: 1–6, SBBY 1: 1a.5–1b.8; SJ: 201–202. Vgl. LEGGE (3) 125–7; WILHELM (2) 42; LAU 3–4; VAN NORDEN 1.

276 Ausdrücke nach *Mengzi* 1A.2: 3–4, SBBY 1: 2a.7–2b.2; SJ: 202–203. Vgl. LEGGE (3) 128–29; WILHELM (2) 54–55; LAU 4–5; VAN NORDEN 3.

277 Sokō bezieht sich erneut auf die im *Leitfaden der Wandlungen* hergestellte Entsprechung zwischen den vier kosmologischen Eigenschaften und vier Kardinaltugenden.

278 Ausdruck nach *Zhongyong* 20: 5, SBBY 12a.6–7; SJ: 28. Vgl. LEGGE (1) 405; WILHELM (4) 35; CHAN (2) 104; WEBER-SCHÄFER 47.

Reiches auszudehnen und die vielen Menschen ihre angemessene [Stellung] einnehmen zu lassen, das bezeichnet die Große Rechtschaffenheit 大義 (*taigi*) und das Große Interesse / den Großen Vorteil 大利 (*tairi*) eines Edlen. [25] Menschen besitzen notwendig ein Herz mit Vorlieben und Abneigungen 好惡之心 (*kō'o no kokoro*), und was sie bevorzugen und begehren, beruht zweifellos auf egoistischen [Motiven]. [26] Der Edle stellt daher erwartungsgemäß nicht sich selbst, sondern zuallererst die Menschen [voran]. [27] [Seine] Rechtschaffenheit begründet sich auf einem festen Entschluss 果斷之決 (*kadan no kimari*) und [sein] Interesse/Vorteil ist es, andere angemessen [zu behandeln]. [28] Der Kleine Mensch [trifft] keinen festen Entschluss und es fehlt ihm der Wille, andere angemessen [zu behandeln]. [29] [Er] denkt nur an das für sich Angenehme und Vorteilhafte 便利 (*benri*) und trachtet danach, den Gefühlen 情 (*jō*, *nasake*) nach eigenem Gutdünken [nachzugehen]. [30] Somit verwirft [er] die Rechtschaffenheit und [orientiert sich] zuallererst am Interesse/Vorteil. [31] Meister Meng sagte:

Ich liebe Fisch, und auch Bärenatzen liebe ich. Wenn ich nicht beides zusammen erhalten kann, dann lasse ich den Fisch beiseite und halte mich an die Bärenatzen. Ich liebe das Leben, und auch Rechtschaffenheit liebe ich. Wenn ich beides nicht zusammen erhalten kann, dann gebe ich mein Leben und halte mich an die Rechtschaffenheit. Ich liebe wohl das Leben, und dennoch gibt es etwas, das ich noch mehr liebe als das Leben; darum halte ich nicht unter allen Umständen daran fest. Ich verabscheue den Tod, und dennoch gibt es etwas, das ich noch mehr verabscheue als den Tod; darum gibt es Nöte, denen ich nicht ausweiche. Wenn es für den Menschen nichts gäbe, das dieser mehr liebte als das Leben, warum sollte er nicht alles tun, um es zu erhalten? Wenn es für den Menschen nichts gäbe, das dieser mehr verabscheute als den Tod, warum sollte er nicht alles tun, um Qualen zu vermeiden? Wenn [der Mensch] auf diese Weise vorgeht, dann schützt er folglich sein Leben, und doch [gibt es Fälle], in denen er es nicht tut; wenn [der Mensch] auf diese Weise vorgeht, dann vermeidet er folglich Qualen, und doch [gibt es Fälle], in denen er dieses unterlässt. Darum muss es etwas geben, das [der Mensch] mehr liebt als das Leben und mehr verabscheut als den Tod. Dieses Herz hat nicht nur ein einzelner Würdiger, sondern es ist allen Menschen zu eigen. Allein, einem Würdigen kommt es nicht abhanden.<sup>279</sup>

---

279 *Mengzi* 6A.10: 1–5, SBBY 6: 8b.4–9a.6; SJ: 332–33. Vgl. LEGGE (3) 411–12; WILHELM (2) 166–67; LAU 128–29; VAN NORDEN 153.

[32] [Ich] Einfältiger denke: Meister Meng hat Rechtschaffenheit und Interesse/Vorteil ausgehend von den Vorlieben und Abneigungen [des Menschen] erörtert. [33] Ein Herz mit Vorlieben und Abneigungen ist allen Menschen zu eigen, aber nur in Abhängigkeit von der ausreichenden oder nicht ausreichenden [Anwendung des] Herangehens [an die Dinge/Wesen] und der Ausweitung [des Wissens] ist es ausgeweitet und vollkommen. [34] Wer den menschlichen Begierden 人欲 (*jinyoku*) folgt, aber dort, wo er mit Rechtschaffenheit handelt, kein Interesse / keinen Vorteil [realisiert], dem fehlt folglich der Entschluss zu Rechtschaffenheit [im] Herzen 義心 (*gishin*). [35] Dass die Weisen Rechtschaffenheit und Interesse/Vorteil [im Rahmen] ihrer Erörterungen und Erklärungen aufeinander beziehen, ist ein sehr tiefgründiger Gedanke.

Der Lehrer sagte:

- 2b6 [36] Rechtschaffenheit und Interesse/Vorteil begründen sich einander gegenseitig, aber ihre Spuren weichen schließlich [in einem Abstand von] Tausend *li* 里 voneinander ab.<sup>280</sup> [37] Was man als [Unterschied] zwischen einem Edlen und einem Kleinen Menschen bezeichnet, begründet sich gänzlich [auf jenem zwischen der Befolgung von] Rechtschaffenheit und Interesse/Vorteil.<sup>281</sup> [38] So [beruht] das Interesse / der Vorteil des Edlen darauf, dass dieser [an die Dinge/Wesen] herangeht und [sein Wissen] ausweitet, sodass es nichts gibt, das er nicht ausschöpft. [39] Deshalb ist [seine] Interessen[verwirklichung]/Vorteil[streben] weitreichend und groß. [40] Die Interessen[verwirklichung] / das Vorteil[streben] des Kleinen Menschen [beruht] darauf, dass dieser [sein Wissen] nicht durch das Herangehen an die Dinge/Wesen ausweitet und an [dessen] Äußerstes heranlangt. [41] Deshalb ist [sein] Interesse/Vorteil auf das Naheliegende [gerichtet] und klein. [42] Was weitreichend und groß ist, das [entspricht] der Rechtschaffenheit. [43] Was naheliegend und klein ist, das [entspricht] dem Interesse[streben] / dem Vorteil[streben]. [44] Rechtschaffenheit nützt Menschen und Dingen, aber Interessen/Vorteile dienen nur der [eigenen] Person und nützen dem Einzelnen.

---

280 Das Längenmaß *li* 里 entspricht 3,93 Kilometern.

281 Bezug auf *Lunyu* 4.16.

Der Lehrer sagte:

- 3a1 [45] Wenn ein Mensch ein nach Vorteil [trachtendes] Herz 利心 (*rishin*) besitzt, dann mag sein Handeln sich der öffentlichen Rechtschaffenheit 公義 (*kōgi*) annähern, aber an dessen Wurzel verbirgt sich noch immer ein eigennütziges Herz 私心 (*shishin*). [46] Wenn [jemand sein] eigennütziges Herz verbirgt und mit öffentliche Rechtschaffenheit handelt, dann [dient] auch diese öffentliche Rechtschaffenheit dem selbstischen Vorteils[streben] 私利 (*shiri*). [47] Die Angelegenheiten des Reiches [als] öffentlich 公 (*kō*, *ooyake*) [zu begreifen] und im Dienste der Menschen die Rechtschaffenheit zu errichten: Ein solches Handeln kann als “öffentliche Rechtschaffenheit” 公義 (*kōgi*) bezeichnet werden. [48] Wer auf der Grundlage eines solchen Herzens nach Vorteil trachtet / sein Interesse verwirklicht, dem wird viel zuteilwerden. [49] Wie kann das nicht der WEG des Edlen sein? [50] Seine Spur wird zweifellos erkennbar sein.

Der Lehrer sagte:

- 3a5 [51] Die Unterscheidung zwischen Königen 王 (*ō*, *kimi*) und Hegemonen 伯 (*ha*) hat Meister Meng eingehend erörtert.<sup>282</sup> [52] [Ich] Einfältiger denke: Das Abwarten und Abschätzen sind Techniken 術 (*jutsu*). [53] Was der Rechtschaffenheit entspricht zu befolgen, das ist der WEG 道 (*dō*, *michi*).<sup>283</sup> [54] Der königliche WEG 王道 (*ōdō*) richtet sich allein nach der Rechtschaffenheit. [55] Die Techniken

---

282 Vgl. *Mengzi* 2A.3: 1–2, SBBY 2: 9a.9–9b.4; SJ: 235: “Wer Gewalt [anwendet], um Menschlichkeit vorzutäuschen, der ist ein Hegemon. Ein Hegemon benötigt notwendigerweise ein großes Land. Wer Tugend anwendet, um die Menschlichkeit zu realisieren, der ist ein König. Ein König besitzt kein großes [Land]. [König] Shang besaß [ein Land mit der Größe von nur] siebzig *li* und [König] Wen [besaß ein Land mit der Größe von nur] einhundert *li*. Wer die Menschen mit Gewalt unterwirft, dem folgen diese nicht mit ihrem Herzen. Sie ergeben sich, weil ihnen die Kraft [zur Auflehnung] fehlt. Wer die Menschen mit Tugend unterwirft, über den werden sich diese von Herzen freuen und wahrhaftig unterwerfen. In gleicher Weise unterwarfen sich die siebzig Schüler [der Belehrung durch] Meister Kong. Im *Leitfaden der Lieder* heißt es [dazu]: ‘Von Westen und Osten, von Süden und Norden: Niemand dachte daran, sich nicht zu unterwerfen’.” Vgl. LEGGE (3) 196–97; WILHELM (2) 60; LAU 35–36; VAN NORDEN 43–44. Sokō verwendet das Schriftzeichen 伯 (*ba/ha*) synonym für 霸 (*ba/ha*).

283 Ausdruck nach *Lunyu* 4.10, SBBY 2: 9b.10–10a.1; SJ: 71: “Der Edle fühlt sich [den Angelegenheiten] des Reiches weder hingezogen, noch lehnt er diese ab. Was der Rechtschaffenheit entspricht, das befolgt er.” Vgl. LEGGE (1) 168; WILHELM (1) 60; SLINGERLAND 32.

des Hegemonen 伯術 (*hajutsu*) verfolgen einen Zweck. [56] Guan Zhong 管仲 besaß herausragende Talente, welche der Ehrwürdige Meister [Kong] lobte.<sup>284</sup> [57] [Er] konnte seine Maßnahmen im Land Qi 齊 durchsetzen, auf das Reich waren diese jedoch nicht anwendbar. [58] [Deshalb heißt es bei Meister Kong], [Guan Zhongs] Fähigkeiten 器 (*ki, utsuwa*) seien beschränkt gewesen.<sup>285</sup> [59] Auch Guang Zhong kannte den WEG der Weisen nicht und [seine Anwendung des] Herangehens [an die Dinge/Wesen] und der Ausweitung [des Wissens] war nicht erhellt. [60] Meister Yan 晏<sup>286</sup> und Zichan 子產<sup>287</sup> waren jeder für sich talentiert und aufrichtig, aber ihren Worten

- 
- 284 Vgl. *Lunyu* 14.17, SBBY 7: 11b.3–5; SJ: 153: “Der Meister sagte: ‘Als Guan Zhong dem Herzog Huan als Minister diente, verhalf er diesem, zum Hegemon über die zahlreichen Regionalfürsten zu werden, sie zu vereinen und das Reich zu ordnen. Das Volk genießt bis auf den heutigen Tag die Gaben [des Guan Zhong]. Ohne Guan Zhong würden wir unser Haar ungebunden tragen und unsere Kleider nach links knöpfen.’” Vgl. LEGGE (1) 282; WILHELM (1) 144–45; SLINGERLAND 161. Guan Zhong 管仲 (gest. -645) war Minister im Staate Qi 齊. Schwerpunkt seiner Regierungspraxis war die Stärkung des Staats- und Militärwesens, weshalb diese auch als legalistisch charakterisiert wird. Traditionell wird Guan Zhong die Autorschaft der Schrift “Meister Guan” 管子 (*Guanzi/Kanshi*) zugeschrieben.
- 285 Vgl. *Lunyu* 3.22, SBBY 2: 6a.6; SJ: 67: “Der Meister sprach: ‘Guan Zhongs Fähigkeiten waren doch wohl gering!’” Vgl. LEGGE (1) 162; WILHELM (1): 56; SLINGERLAND 26–27. Auch Menzius bzw. Meister Meng beurteilte die Verdienste Guan Zhongs kritisch, da diese seiner Auffassung auf geschicktem Taktieren und nicht auf dem Verständnis des Regierens beruht hätten. Deshalb sprach er ihm den Status eines “Weisen” oder “Würdigen” ab. Vgl. *Mengzi* 2A.1–6, SBBY 2: 1a.3–1b.8, SJ: 227–28; LEGGE (3) 180–81; LAU 29; VAN NORDEN 33–34.
- 286 Gemeint ist Yan Ying 晏嬰 (gest. -500; auch: Yan Zhong 晏仲). Einflussreicher Minister des Staates Qi 齊, dessen besondere Tugend darin bestanden haben soll, zwischen den Herrschenden und ihren Ministern vermitteln zu können. Konfuzius bzw. Meister Kong hob ihn deshalb in seinen *Erörterungen und Belehrungen* lobend hervor. Vgl. *Lunyu* 5.17, SBBY 3: 5a.3, SJ: 80; LEGGE (1) 179; WILHELM (1) 68; SLINGERLAND 46. Seine Vorschläge für Regierungsmaßnahmen begründeten sich auf einem strengen Pragmatismus. Der Verwendung von Divinationstechniken stand er kritisch gegenüber. Als Voraussetzung einer menschlichen Regierung verstand er das Praktizieren konfuzianischer “Riten”. Sokō schließt sich offenbar der kritischen Beurteilung der Verdienste Yan Yings durch Menzius bzw. Meister Meng an, welcher diesem denselben Vorwurf machte wie zuvor schon Guan Zhong und diesem den Status eines “Weisen” bzw. “Würdigen” absprach. Vgl. *Mengzi* 2A.1–6, SBBY 2: 1a.3–1b.8, SJ: 227–28; LEGGE (3) 180–81; LAU 29; VAN NORDEN 33–34.
- 287 Lebensdaten: -585 bis -522. Einflussreicher Kanzler des Staates Zheng 鄭 und Gelehrter des Konfuzianismus und Legalismus. Führt zahlreiche institutionelle und rechtliche Reformen durch; ihm wird die erste schriftliche Kodifizierung von Gesetzen im Jahre -536 zugeschrieben. Zichan soll außerdem über diplomatisches Geschick verfügt und im Staate Zheng das politische Debattieren gefördert haben. Im *Kommentar des Zuo* zu den



und Taten stützten sich nur auf das, was sie sahen und hörten. [61]  
 Dass der WEG nicht hell erstrahlte, das gab es bereits im Altertum.  
 [62] Den WEG der Weisen [realisieren] zu können, ist schwer.

Der Lehrer sagte:

- 3b2 [63] Wenn Menschen bei ihrem [Dienst]eintritt und [Dienst]austritt  
 出処 (*shussho*) allein gemäß der Rechtschaffenheit handeln, dann  
 entspricht das dem Interesse. [64] Die einen dienen, um [ihre Eltern]  
 zu nähren oder den WEG zu verwirklichen und wieder andere  
 dienen, weil sie sich der unwillkürlichen Rechtschaffenheit gegen-  
 über verpflichtet fühlen. [65] [Sie] alle haben das Herangehen an  
 Dinge/Wesen und die Ausweitung des Wissens [angewendet] und  
 treten nicht unbedacht in den Dienst ein. [66] Gehen sie auch bei  
 ihrem [Dienst]austritt in dieser Weise vor, entspricht das dem Inter-  
 esse und [ihr Handeln] entspricht dem Angemessenen; handeln sie  
 aber nicht [in dieser Weise], entspricht es nicht [dem Angemes-  
 senen].

Der Lehrer sagte:

- 3b5 [67] Verfügen die Lernenden nur über einen schwachen Willen, stre-  
 ben sie danach, sich ohne die Roben [eines Amtes zu tragen] in  
 Berge und Wälder 山林之布衣 (*sanrin no fui*)<sup>288</sup> [zurückzuziehen].

---

*Frühlings- und Herbstannalen* lobt Konfuzius bzw. Meister Kong dessen menschliche Regierung. Vgl. *Qunqiu Zuzhuan*, Herzog Xiang, 31. Jahr. In den *Erörterungen und Belehrungen* hebt Konfuzius dessen Tugendhaftigkeit hervor. Vgl. *Lunyu* 5.16, SBBY 3: 4b.8–9, SJ: 79; LEGGE (1) 178; WILHELM (1) 68; SLINGERLAND 46. Grundlage der Regierungsweise Zichans war ein strenger Pragmatismus. Er kritisierte die Einbeziehung schamanistischer Divinationspraktiken in der Regierung, wie eine im *Kommentar des Zuo* überlieferte Episode belegt. Die Darbringung eines Opfers zur Abwehr einer Feuerkatastrophe, die Astrologen vorhergesagt hatten, lehnte er mit der Erklärung ab: “Der Weg des Himmels ist fern, der Weg des Menschen aber ist nah und es gibt nichts, was an den Himmel heranreicht. Wie sollten wir da den Himmel kennen?” Siehe *Qunqiu* (Zao Gong 18. Jahr), SBBY 48: 8b6. Vgl. LEGGE (7/2) 671. Sokō schließt sich auch hier der kritischen Beurteilung durch Menzius bzw. Meister Meng an, der Zichan ein fehlendes Verständnis für die Regierung unterstellte. Seine Maßnahmen hätte lediglich dazu gedient, die Zuneigung seiner Untergebenen zu sichern. Vgl. *Mengzi* 4B.2: 1–5, SBBY 4: 14a.6–14b.5, SJ: 289–90; LEGGE (3) 317–18; LAU 88; VAN NORDEN 103–104.

- 288 Vermutlich ein Ausdruck, der sich am *Zhuangzi* (“ein Edelmann ohne Roben” 布衣之士 (*buyi zhi shi* / *fui no shi*)) oder *Hanshu* (“ein Edelmann, der sich in den Wäldern versteckt” 山林之士 (*shanlin zhi shi* / *sanrin no shi*)) orientiert. Sokō kritisierte in den *Belehrungen des Yamaga* ein Verständnis von Gelehrsamkeit, das sich auf das Studium

[68] Während sie sich ihres Lernens rühmen, sehen sie auf die Menschen herab, betrachten weltliche Angelegenheiten als lästig und vergessen die täglichen Anwendungen. [69] Im Mittelpunkt stehen für sie ausschließlich die eigenen nahen Interessen/Vorteile. [70] Wieder andere besitzen ein Herz, das sie ständig nach Verdienst und Namen [= Ehre] 功名 (*kōmyō*)<sup>289</sup> [streben lässt], während sie das Ausführen [von unbedeutenden Diensten auf der Höhe] einer unteren Baumkrone 下梢頭 (*suetsukata*) für ordinär halten. [71] In [die Welt] zu treten, um [diese] zu retten, das Volk zu erziehen, den WEG in Häuser und Ländern zu verbreiten und diesen schließlich bis auf das Reich auszudehnen: Das ist der Wille eines Edlen 君子之志 (*kunshi no kokorozashi*). [72] Und während die Wirkung seiner [Handlungen] nicht erlischt, bringt er [seinen Willen] mit dem seiner Freunde 朋友 (*hōyū*) in Übereinstimmung oder realisiert [diesen] in der bescheidenen Ausführung eines einzelnen Amtes. [73] Sollte es jemanden geben, der sich um die ausbleibende Erhöhung seines Solds sorgt und der entsprechend seinen [persönlichen] Interessen seinen Willen verändert, um sich [an den Nebensächlichkeiten] eines niedrigen Amtes zu erfreuen, mit solch einer Person befreundet man sich selbstverständlich nicht.

---

von Schriften beschränkt und somit Lernende von der Ausführung alltäglicher Amtspflichten abhält. “Berge” und “Wälder” sind im Kontext der Argumentation negativ konnotiert und sollen die Assoziation von Weltabgewandtheit hervorrufen.

- 289 Vermutlich ein Ausdruck, der sich am *Zhuangzi* (“ein Edelmann ohne Roben” 布衣之士 (*buyi zhi shi* / *fui no shi*)) oder *Hanshu* (“ein Edelmann, der sich in den Wäldern versteckt” 山林之士 (*shanlin zhi shi* / *sanrin no shi*)) orientiert. Sokō kritisierte in den *Belehrungen des Yamaga* ein Verständnis von Gelehrsamkeit, das sich auf das Studium von Schriften beschränkt und somit Lernende von der Ausführung alltäglicher Amtspflichten abhält. “Berge” und “Wälder” sind im Kontext der Argumentation negativ konnotiert und sollen die Assoziation von Weltabgewandtheit hervorrufen.

## Danksagung

Die vorliegende Studie entstand im Rahmen eines Promotionsprojektes, das im Juli 2017 an der Philosophischen Fakultät III der Humboldt Universität zu Berlin angenommen wurde. Meinen akademischen Lehrern und Gutachtern, Prof. Dr. em. Klaus Kracht (Humboldt-Universität Berlin) und Prof. Dr. Michael Kinski (Goethe-Universität Frankfurt), bin ich zu tiefem Dank verpflichtet. Mit großer Geduld und wertvollen Ratschlägen förderten sie das Projekt in langjähriger Betreuung bis zur Realisierung. Ihre Vorstellung von Gegenstand und Methode japanologischer Grundlagenforschung beeinflusste die Anlage meiner Studie maßgeblich. Für Fehler und Schwächen in der Argumentation trage jedoch allein ich die Verantwortung. Herr Professor Dr. Carl Steenstrup (ehem. LMU; 1934–2014) las und kommentierte freundlicherweise das erste Exposé zu diesem Vorhaben.

Von 2007 bis 2009 erhielt ich ein großzügiges Stipendium des Japanischen Kultusministeriums in Kooperation mit dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) für einen Forschungsaufenthalt in Japan. Während meiner Zeit an der Tōkyō Universität hatte ich das Glück, in das Seminar von Prof. Watanabe Hiroshi (Juristische Fakultät) aufgenommen zu werden. Auch nach Ende meiner Stipendienzeit förderte dieser mein Projekt durch seine kritischen Kommentare und Ratschläge bei unzähligen Gesprächen unter vier Augen – häufig auf der Grundlage einer Lektüre meiner deutschsprachigen Manuskripte. Dafür bin ich ihm zu größtem Dank verpflichtet. Ebenso danke ich meinem Tutor an der Tōkyō Universität, Prof. Kōno Yūri (Hōsei Universität), der sich einmal wöchentlich Zeit nahm, um im Hinterzimmer des Familien-Antiquariats in Komaba gemeinsam mit mir die Quellen Sokōs zu lesen. Diese Erlebnisse bleiben für mich unvergesslich. Für inspirierende Gespräche in dieser Zeit danke ich auch David Mervart (Universität Madrid) und Saebom Lee (Yonsei Universität), wie auch den übrigen Seminarteilnehmern, die aus Platzgründen namentlich nicht alle genannt werden können. Ein besonderer Dank gilt Prof. Takayama Daiki (Tōkyō Universität), der mir bei Fragen zur Quellenlektüre stets seine Hilfe anbot und großzügig seine neuesten Erkenntnisse zur Tokugawa-zeitlichen Ideengeschichte mit mir teilte. Außerdem danke ich ihm und den Mitgliedern für die freundliche Aufnahme in den “Ogyū-Sorai-Forschungszirkel”. Prof. Maeda Tsutomo (Aichi Kyōiku Universität), zweifellos einer der führenden Sokō-Forscher der Gegenwart, machte mich auf wichtige Aspekte von Sokōs Werk aufmerksam. Frau Yamaga Motoko danke ich für ihre freundliche Einladung nach Hirado, dem ehemaligen Standort des Yamaga-

Archivs. Die Familie Abe in Kamakura war so gut, mir einen Einblick in die wohl älteste erhaltene Abschrift der *Belehrungen des Yamaga* zu ermöglichen.

Bei meinen akademischen Lehrern in der Ethnologie, Frau Dr. Anjum Alvi (ehem. Freie Universität Berlin) und ihrem Ehemann, PD Dr. Lukas Werth, bedanke ich mich dafür, dass sie mir im Rahmen ihrer intensiven Seminare, die bisweilen in der heimischen Küche stattfanden, die methodischen Fallstricke bei der Erforschung vormodernen Denkens aufgezeigt haben.

Dem Dekan des Japanischen Kulturinstituts an der Teikyō Universität, Prof. Tsutsui Kiyotada, danke ich für seine Unterstützung in der anstrengenden Phase kurz vor der Publikation, in der er mich von universitären Verwaltungsaufgaben freistellte. Michael Burtscher, Andreas Neuenkirchen sowie einer weiteren Person danke ich für ihr genaues Korrekturlesen und wichtige Formulierungsvorschläge.

Nicht zuletzt danke ich meinen Eltern von ganzem Herzen dafür, dass sie mir die Freiheit eines ausgiebigen Universitätsstudiums ermöglicht und mich über die vielen Jahre, die es bis zur Fertigstellung meiner Studie brauchte, auf jederlei Art und Weise unterstützt haben. Der größte Dank gilt meiner Frau Miwa Linnepe, die mir durch ihre liebevolle Unterstützung und ihr ungebrochenes Vertrauen in meine Fähigkeiten durch schwere Phasen der Schreibblockade geholfen hat. Die vorliegende Studie widme ich ihr und meinen geliebten Kindern, Felix Maria und Anna Lisa.

André Linnepe

## **Zeittafeln**

### *Ära-Namen in der frühen Tokugawa-Zeit*

Keichō 慶長 (1596–1615)

Genna 元和 (1615–24)

Kanei 寛永 (1624–44)

Shōhō 正保 (1644–48)

Jō'ō 承応 (1652–55)

Meireki 明暦 (1655–58)

Manji 万治 (1658–61)

Kanbun 寛文 (1661–73)

Tenna 天和 (1681–84)

Jōkyō 貞享 (1684–88)

Genroku 元禄 (1688–1704)

### *Chinesische Dynastien bis zur Qing-Zeit*

Xia-Zeit 夏 (trad. -2250 bis -1766 )

Yin-Zeit 殷 / Shang-Zeit 商 (ca. -16. bis -11 Jh.)

Zhou-Zeit 周 (-11. Jh. bis -256)

Chunqiu-Zeit 春秋 (“Frühling und Herbst[-Zeit]”; -770 bis -453)

Zhanguo-Zeit 戦国 (“[Zeit] der Kriegerischen Staaten”; -453 bis -221)

Qin-Zeit 秦 (-221 bis -206)

Han-Zeit 漢 (-206 bis 220)

Sui-Zeit 隋 (581–618)

Tang-Zeit 唐 (618–907)

Wudai-Zeit 五代 (“[Zeit] der Fünf-Dynastien”; 907–960)

Song-Zeit 宋 (960–1279)

Yuan-Zeit 元 (1279–1367)

Ming-Zeit 明 (1368–1644)

Qing-Zeit 清 (1644–1911)

## Literaturverzeichnis

### *Quellen und Editionsreihen*<sup>1</sup>

*Anzai Zuihitsu* 安齊隨筆 (Pinseleien des Anzai), Ise Sadatake 伊勢貞丈, 2. Bde., Meiji Tosho Shuppan 明治図書出版, 1993 (*Kojitsu Sōsho Henshū* 故実叢書編集, Bd. 8–9).

*Beixi ziyi* 北溪字義 (Bedeutung der Schriftzeichen nach Beixi). Zhonghua Shuju 中華書局, 2009 (*Lixue congshu* 理学叢書).

*Buke jiki* 武家事紀 (Aufzeichnungen über die Angelegenheiten in den Kriegerhäusern). 3 Bde., Hara Shobō 原書房, 1982–83 (Nachdruck der Ausgabe: YAMAGA SOKŌ SENSEI ZENSHŪ KANKŌKAI 山鹿素行先生全集刊行会 (Gesellschaft zur Publikation der gesammelten Werke Meister Yamaga Sokōs), 1915–18).

*Bushidō zensho* 武士道全書 (Gesammelte Schriften zum Kriegerweg). INOUE Tetsujirō 井上哲次郎; SAEKI Ariyoshi 佐伯有義; UEKI Naoichirō 植木直一郎; INOBE Shigeko 井野邊茂雄 (Hg.), 12 Bde. u. Sonderband, Kokusho Kankō Kai 国書刊行会, 1998 (Nachdruck der Ausgabe: Jidai Sha 時代社, 1942–44).

2: *Bushidō shoshin shū* 武士道初心集 ([Schriften]sammlung zur [Errichtung des] ursprünglichen Herzens auf dem Kriegerweg).

2: *Shikan yōhō* 士鑑用法 (Spiegel für den Fähigen [mit Erläuterungen zu praktischen] Anwendungen und Methoden).

6: *Shidō yōron* 士道要論 (Wesentliche Erörterungen über den WEG des Fähigen).

*Abe Ryūichi ikōshū* 阿部隆一遺稿集 (Sammlung von Schriften aus dem Nachlass Abe Ryūichis), 4 Bde., KEIŌ GIJUKU DAIGAKU FUZOKU KENKYŪJO SHIDŌBUNKO HEN 慶応義塾附属研究所斯道文庫編 (Hg.), Kyūko Shoin 汲古書院, 1985–93.

4: *Jinbutsu* 人物 ([Historische] Persönlichkeiten), 1993.

*Kōyō gunkan taisei* 甲陽軍鑑大成 (Vollständige [Ausgabe] des *Spiegels der Militär[lehren] aus dem aufblühenden [Lande] Kai*), 7 Bde., SAKAI Kenji 酒井憲二 (Hg.), Kyūko Shoin 汲古書院, 1994.

---

1 Bei japanischen Publikationen wurde die Nennung des Verlagsorts Tōkyō ausgespart.

*Nihon no meicho* 日本の名著 (Berühmte Werke Japans), 50 Bde., Chūō Kōron Sha 中央公論社, 1969–79.

12: *Yamaga Sokō* 山鹿素行, TAHARA Tsuguo 田原嗣郎 (Hg.), 1974.

*Nihon shisō taikai* 日本思想大系 (Großer [Leit]faden zum Denken in Japan), 67 Bde., Iwanami Shoten 岩波書店, 1970–82.

26: *Mikawa monogatari; Hagakure* 三河物語・葉隠 (Geschichten [aus dem Land] Mikawa; Versteckt [unter] Blättern), OKAYAMA Taiji 岡山泰四; SAGARA Tōru 相良亨; SAIKI Kazuma 斎木一馬 (Hg.), 1974.

27: *Kinsei buke shisō* 近世武家思想 (Das Denken der Krieger in der Frühen Neuzeit), ISHII Shirō 石井紫郎 (Hg.), 1977 (<sup>1</sup>1974).

29: *Nakae Tōju* 中江藤樹, KATō Nobuyuki 加藤伸行; BITō Masahide 尾藤正英; YAMASHITA Ryūji 山下龍二; YAMANOI Yū 山井湧 (Hg.), 1974.

30: *Kumazawa Banzan* 熊沢蕃山. GOTō Yōichi 後藤陽一, TOMOEDA Ryūtarō 友枝龍太郎 (Hg.), 1971.

31: *Yamazaki Ansai Gakuha* 山崎闇齋学派 (Die Schulenebenströmung des Yamazaki Ansai), ABE Ryūichi 阿部隆一; MARUYAMA Masao 丸山真男; NISHI Junzō 西順蔵 (Hg.), 1980.

32: *Yamaga Sokō* 山鹿素行, TAHARA Tsuguo 田原嗣郎, MORIMOTO Junichirō 守本順一郎 (Hg.), 1970.

33: *Itō Jinsai* 伊藤仁斎, *Itō Tōgai* 伊藤東涯, SHIMIZU Shigeru 清水茂; YOSHIKAWA Kōjirō 吉川幸次郎 (Hg.), 1971.

34: *Kaibara Ekiken* 貝原益軒, *Muro Kyūsō* 室鳩巢, ARAKI Kengo 荒木見悟; INOUE Tadashi 井上忠 (Hg.), 1970.

36: *Ogyū Sorai* 荻生徂徠, YOSHIKAWA Kōjirō 吉川幸次郎, MARUYAMA Masao 丸山真男 (Hg.), 1975.

*Seikyō yōroku; Haisho zanpitsu* 聖教要録・配所残筆 (Das Kompendium der Weisenlehren [und] die Hinterlassenen Pinseleien aus der Verbannung), YAMAGA Sokō 山鹿素行; MURAOKA Tsunetsugu 村岡典嗣 (Hg.), Iwanami Shoten 岩波書店, 1989 (<sup>1</sup>1940).

*Sentetsu sōdan kōhen* 先哲叢談後編 (Sammlung der Plaudereien über vormalige Weise. Spätere Folge), Tōjō Kindai 東条琴台; INOUE Tetsujirō 井上哲次郎 (Hg.), Shunyōdō Shoten 春陽堂書店, 1937 (*Dai Nihon bunko* 大日本文庫 (Großes Schriftenarchiv Japans), *Jukyō hen* 儒教篇 (Kompendium konfuzianischer Lehren).

*Shinshaku kanbun taikai* 新釈漢文大系 (Großer [Leit]faden chinesischer Schriften in Neuinterpretation), 114 Bde., Meiji Shoin 明治書院, 1960–97.

1: *Rongo* 論語 (*Erörterungen und Belehrungen*), YOSHIDA Kenkō 吉田賢抗 (Hg.), 1960.

4: *Mōshi* 孟子 ([Das Buch] *Meister Meng*), UCHINO Kumaichirō 内野熊一郎 (Hg.), 1962.

5–6: *Junshi* 荀子 ([Das Buch] *Meister Xun*), FUJII Senei 藤井専英 (Hg.), 1966.

13: *Denshū roku* 伝習録 (*Anleitung zum Praktischen Lernen*), KONDŌ Yasunobu 近藤康信 (Hg.), 1961.

23–24, 63: *Ekikyō* 易經 (*Leitfaden der Wandlungen*), IMAI Usaburō 今井宇三郎; HORIIKE Nobuo 堀池信夫 (Hg.), 1987–2008.

27–29: *Raiki* 礼記 (*Aufzeichnung über die Riten*), TAKEUCHI Teruo 竹内照夫 (Hg.), 1971–79.

*Shisho kutō taizen* 四書句読大全 (Große [Schriften]sammlung der Lesungen von Abschnitten und Sätzen im [Kanon der] *Vier Bücher*), YAMAGA SOKŌ SENSEI ZENSHŪ KANKŌ KAI 山鹿素行先生全集刊行会 (Hg.), 6 Bde., Kokumin Shoin 国民書院, 1919–21.

1: *Daigaku* 大学 (*Großes Lernen*), *Chūyō* 中庸 (*Mitte und Maß*).

2–4: *Rongo* 論語 (*Erörterungen und Belehrungen*).

5–6: *Mōshi* 孟子 ([Das Buch] *Meister Meng*).

*Shushi Gaku taikai* 朱子学大系 (Großer [Leit]faden der Gelehrsamkeit des Meister Zhu), 14 Bde., Meitoku Shuppan Sha 明德出版社, 1974–82.

6: *Shushi gorui* 朱子語類 (*Die Belehrungen des Meister Zhu [nach Themen] geordnet*), 1981.

9: *Kinshi roku* 近思錄 (*Betrachtungen über das unmittelbar Nahe*), 1974.

*Shu Shunsui zenshū* 朱舜水全集 (Gesamtschrifttum des Zhu Shunshui), INABA Kunzan 稲葉君山 (Hg.), Bunkai Dō Shoten 文会堂書店, 1912.

*Sibu beiyao* 四部備要.

*Daxue* 大学, Ausgabe: *Sishu jizhu* 四書集注.

*Er Cheng quanshu* 二程全書.

*Han Feizi* 韓非子.



*Laozi* 老子.

*Liji* 礼記, Ausgabe: *Liji Zheng zhu* 礼記鄭注.

*Lunyu* 論語, Ausgabe: *Sishu jizhu* 四書集注.

*Mengzi* 孟子, Ausgabe: *Sishu jizhu* 四書集注.

*Shijing* 詩經, Ausgabe: *Maoshi* 毛詩.

*Shujing* 書經, Ausgabe: *Shangshu Kong zhuan* 尚書孔伝.

*Yijing* 易經, Ausgabe: *Zhouyi Wang Han zhu* 周易王韓注.

*Zhongyong* 中庸, Ausgabe: *Sishu jizhu* 四書集注.

*Zhuangzi* 莊子.

*Sibu congkan*. 四部叢刊.

*Xunzi* 荀子.

*Sishu jizhu* 四書集注 (Gesammelte Kommentare zu den *Vier Büchern*), *Si shu zhang ju ji zhu* 新編諸子集成, Beijing, 1983.

*Suzuki Shōzan dōnin zenshū* 鈴木正三道人全集 (Gesamtschrifttum des WEG-Anhängers Suzuki Shōzan), SUZUKI Tesshin 鈴木鉄心 (Hg.), Sankibō Busshorin 山喜房仏書林, 8. Aufl., 1988.

*Taihei ki* 太平記 (Aufzeichnungen über den Großen Frieden), GOTŌ Tanji 後藤丹治; OKAMI Masao 岡見正雄 (Hg.), *Nihon koten bungaku taikai* 日本古典文学大系 (Großer Leitfaden der klassischen Literatur Japans), Bd. 34–36, Iwanami Shoten 岩波書店, 1960–62.

*Tansō zenshū* 淡窓全集 (Gesamtschrifttum des [Hirose] Tansō), HITAGUN KYŌIKU KAI 日田郡教育会 (Hg.), 3 Bde., 1925–27.

2: *Jurin hyō* 儒林評 (Bewertung des Hains der Konfuzianer).

*Yamaga gorui* 山鹿語類 (Die Belehrungen des Yamaga [nach Themen] geordnet), ca. 2. Jahr Jōkyō 貞享 (1685), in “Yamaga-Archiv” 山鹿文庫 (*Yamaga bunko*; urspr. Besitz der Yamaga-Familie, Hirado, Kyūshū), Sammlung des Forschungsarchivs für Nationalliteratur 国文学研究資料館, Tōkyō.

*Yamaga gorui* 山鹿語類 (Die Belehrungen des Yamaga [nach Themen] geordnet), SOKŌ KAI 素行会 (Die Sokō-Gesellschaft; Hg.), 4 Bde., Kokusho Kankō Kai 国書刊行会, 1910–11.

*Yamaga Sokō shū* 山鹿素行集 (Schriftensammlung Yamaga Sokō), KOKUMIN

SEISHIN BUNKA KENKYŪJO JO 国民精神文化研究所 (Forschungsstelle für Geist und Kultur der Nation; Hg.), 8 Bde., 1936–42.

2: *Bukyō zensho* 武教全書 (*Gesamtschriftum der Kriegerlehre*).

*Yamaga Sokō zenshū shisō hen* 山鹿素行全集思想篇 (Gesamtschriftum des Yamaga Sokō als Kompendium [seines] Denkens), HIROSE Yutaka 広瀬豊 (Hg.), 15 Bde., Iwanami Shoten 岩波書店, 1940–42.

*Zhuzi yulei* 朱子語類 (*Die Belehrungen Meister Zhus [nach Themen] geordnet*), LI Jingde 黎靖德; WANG Xingxian 王星賢 (Hg.), 8 Bde., Zhonghua Shuju 中華書局, 2011 (Wissenschaftliche Schriftensammlung 理学叢書 (*Lixue congshu*)).

#### *Sekundärliteratur und Übersetzungen<sup>2</sup>*

ABE Ryūichi 阿部隆一 [1950]. “Yamaga Sokō no seinen jidai ni okeru Wa Gaku no shūyō” 山鹿素行の青年時代における和学の修養 (Yamaga Sokōs Ausbildung in den Japanstudien in dessen Jugendjahren), in: ARIS 4: 88–102.

— [1952]. “Yamaga Sokō bannen no seijiron no chosaku nitsuite” 山鹿素行晩年の政治論の著作について (Über die politischen Schriften in Yamaga Sokōs Spätwerk), in: ARIS 4: 121–57.

— [1953]. “Gakumon: Yamaga Sokō no ‘Daigaku’ kai” 学問：山鹿素行の「大学」解 (Gelehrsamkeit: Yamaga Sokōs Auslegung des *Großen Studiums*), in: ARIS 4: 168–221.

— [1954]. “Rinri no seiritsu: Yamaga Sokō no sei, michi, oshie no kai” 倫理の成立：山鹿素行の性・道・教の解 (Struktur der Ethik. Yamaga Sokōs Auslegung [der Begriffe] Wesen, Weg und Lehre), in: ARIS 4: 222–61.

— [1955]. “Yamaga Sokō no yamukoto wo ezaru no makoto to seisei musoku no kai” 山鹿素行の已むことを得ざるの誠と生々無息の解 (Yamaga Sokōs Auslegung [der Begriffe] “unwillkürliche Wahrhaftigkeit” und “ständiges Hervorbringen”), in: ARIS 4: 262–91.

— [1972]. “Yamaga Sokō no shisho ron” 山鹿素行の史書論 (Yamaga Sokōs Diskussion von Historienwerken), in: ARIS 4: 292–307.

— [1976]. “Yamaga gorui no koto” 山鹿語類のこと (Über die *Belehrungen des Yamaga*), in: ARIS 4: 308–9.

---

2 Verlagsort japanischer Publikationen immer Tōkyō, wenn nicht anders vermerkt.

AMES, Roger T. “Confucius and the Ontology of Knowing”, in: DEUTSCH, Eliot; LARSON, Gerald James (Hg.). *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988: 265–79.

—. *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation*, New York: Ballantine Books, 1999.

—. “Zhi (Chih): To Know, To Realize”, in: CUA, Antonio S. (Hg.). *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Hoboken: Taylor and Francis, 2013: 874–76.

ANGLE, Stephen C.. “Buddhism and Zhu Xi’s Epistemology of Discernment”, in: MAKEHAM, John (Hg.). *The Buddhist Roots of Zhu Xi’s Philosophical Thought*, New York: Oxford University Press, 2018: 156–92.

ANGLE, Stephen C.; TIWALD, Justin. *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 2017.

ARIMA Seiho 有馬成甫. *Hōjō Ujinaga to sono Hei Gaku* 北条氏長とその兵学 (Hōjō Ujinaga und dessen Militärwissenschaft), Meirin Dō Shoten 明隣堂書店, 1936.

ARMSTRONG, Robert Cornell. *Light from the East. Studies in Japanese Confucianism*, Toronto: The Librarian of the University of Toronto, 1914.

ASSMANN, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 6. Aufl., München: C.H. Beck, 2007.

BENESCH, Oleg. *Inventing the Way of the Samurai: Nationalism, Internationalism, and Bushidō in Modern Japan*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

BITŌ Masahide 尾藤正英. “Yamaga Sokō no shisō teki tenkai” 山鹿素行の思想的転回 (Die denkerische Wende bei Yamaga Sokō), in: *Shisō* 560 ([a] 1971): 22–37 u. *Shisō* 561 ([b] 1971): 82–97.

—. *Nihon hōken shisōshi kenkyū. Bakuhan taisei no genri to Shushi Gaku teki shi’i* 日本封建思想史研究:幕藩体制の原理と朱子学的思惟 (Studien zur Geschichte des feudalen Denkens in Japan. Das Prinzip des Lehenssystems und das Denken im Stil der Gelehrsamkeit nach Meister Zhu), Aoki Shoten 青木書店, 1978 (<sup>1</sup>1961) (*Rekishigaku kenkyū sōsho* 歴史学研究叢書 (Schriftenedition zur Geschichtsforschung)).

BOOT, Willem Jan. *The Adoption and Adaptation of Neo-Confucianism in Japan: The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan*, Internetpublikation des Autors, 2013 (<sup>1</sup>1992).

BOURDIEU, Pierre. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, 8. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996 (<sup>1</sup>1979; Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 856).

—. *Mediationen. Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997 (<sup>1</sup>1980; Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1066).

—. *Entwurf einer Theorie der Praxis: Auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009 (<sup>1</sup>1972; Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 291).

—. *Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, 4. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2017 (<sup>1</sup>1997; Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1695).

BRÖCKLING, Ulrich; KRASMANN, Susanne; LEMKE, Thomas (Hg.). *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1490).

CHAN, Wing-Tsit (Übers.; 1). *Instructions for Practical Learning and other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-Ming*, New York: Columbia University Press, 1963.

— (Übers.; 2); *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1969.

— (Übers.; 3); *Neo-Confucian Terms Explained: The Pei-hsi tzu-i*, New York: Columbia University Press, 1986.

CHEN Chun 陳淳; SATŌ Hitoshi 佐藤仁 (Übers.). *Shushi Gaku no kihon yōgo: Hokkei jigi yakukai* 朱子学の基本用語: 北溪字義訳解 (Grundbegriffe der Gelehrsamkeit nach Meister Zhu. Übersetzung und Interpretation [der Schrift] *Bedeutung der Schriftzeichen nach Beixi*), Kenbun Shuppan 研文出版, 1996.

CHENG, Chung-ying. “Practical Learning in Yen Yüan, Chu Hsi, and Wang Yan-ming”, in: DE BARY, Theodore Wm.; BLOOM, Irene (Hg.). *Principle and Practicality. Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, New York: Columbia University Press, 1979: 37–67.

CHING, Julia. “The Practical Learning of Chu Shun-shui”, in: DE BARY, Theodore Wm.; BLOOM, Irene (Hg.). *Principle and Practicality. Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, New York: Columbia University

Press, 1979: 189–229.

DE BARY, William Theodore; BLOOM, Irene (Hg.). *Principle and Practicality. Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, New York: Columbia University Press, 1979.

EARL, David Magarey. *Emperor and Nation in Japan. Political Thinkers of the Tokugawa Period*, Seattle: University of Washington Press, 1964.

EHLERS, Maren. *Give and Take: Poverty and Status Order in Early Modern Japan*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2018.

FORKE, Alfred. *Geschichte der alten, mittelalterlichen, neueren chinesischen Philosophie*, 3 Bde., 2. unveränd. Ausg., Berlin, New York: De Gruyter, 1964 (Reihe: *Abhandlungen auf dem Gebiet der Auslandskunde*, Bd. 46; Reihe B: *Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen*, Bd. 25).

FOUCAULT, Michel. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994 (<sup>1</sup>1976; Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 2271).

—; Sennelart, Michael (Hg.). *Geschichte der Gouvernamentalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France, 1977–78*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004.

FUJII Jōji 藤井譲治. “Bakuhan kanryōsei no keisei” 幕藩官僚制の形成 (Die Entstehung des Amtswesens in der Bakufu[-Regierung] und in den Domänen[verwaltungen]), in: DERS. (Hg.). *Shihai no shikumi* 支配のしくみ (Herrschaftsmechanismen), Chūō Kōron Sha 中央公論社, 1991 (*Nihon no kinsei* 日本の近世 (Die Frühe Neuzeit in Japan), Bd. 3): 135–68.

—. *Edo jidai no kanryōsei* 江戸時代の官僚制 (Das Amtswesen in der Edo-Zeit), Aoki shoten 青木書店, 1999.

FUKASAKU Yasubumi 深作安文. *Yamaga Sokō ni tsuite* 山鹿素行に就いて (Über Yamaga Sokō). Sammlung von Vorlesungen über Ethik 倫理講演集 (*Rinri kōen shū*), 1913.

—. “On the Great Personality of Master Sokō”, in: *Transactions of the Meiji Japan Society* 4 (1935): 16–7.

FUKUDA Chizuru 福田千鶴. *O ie sōdō: Daimyō wo yurugashita kenryoku tōsō* 御家騒動：大名家を揺るがした権力闘争 (Aufstände in den ehrenwerten Häusern: [Über] Machtkämpfe, welche die Häuser der Daimyō ins Wanken brachten), Chūō Kōron Sha 中央公論社, 2005 (Chūō Shinsho 中央新書 Nr. 1788).

FUNG, Yu-lan; BODDE, Derk (Übers.). *A History of Chinese Philosophy*, 2 Bde., 2. Aufl., Princeton: Princeton University Press, 1983.

GARDNER, Daniel K. *Chu Hsi and the Ta-Hsueh. Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986 (Harvard East Asian Monographs, Bd. 118).

—. “Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung: Some Thoughts on the *Yü-lu* (‘Recorded Conversations’) Texts”, in: *The Journal of Asian Studies* 50.3 (1991): 574–603.

GELDSETZER, Lutz; HONG Handing. *Grundlagen der chinesischen Philosophie*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1998 (*Universalbibliothek*, Nr. 9689).

GRAHAM, A.C.. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, 8. Aufl., Chicago: Open Court Publishing Company, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, 9. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988 (<sup>1</sup>1968; Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1).

—. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990 (<sup>1</sup>1962; Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1175).

—. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. (Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalität* [a]; Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* [b]), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995 (<sup>1</sup>1981).

—. “Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis”, in: DERS. *Kritik der Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009: 100–16 (*Philosophische Texte*, Bd. 5).

HASEGAWA Seiichi 長谷成一. *Hirosaki han* 弘前藩 (*Die Domäne Hirosaki*), Yoshikawa Kōbun Kan 吉川弘文館, 2004 (*Nihon rekishi sōsho* 日本歴史叢書 (*Schriftenedition zur japanischen Geschichte*), *Nihon rekishi gakkai hen* 日本歴史学会編 (*Anthologie der Japanischen Historikerkonferenz*), Nr. 63).

HAYAMI Akira 速水融; MIYAMOTO Matao 宮本又郎 (Hg.). *Keizai shakai no seiritsu* 経済社会の成立 (*Die Herausbildung der Wirtschaftsgesellschaft*), Iwanami Shoten 岩波書店, 1988 (*Nihon keizai shi* 日本経済史 (*Japanische Wirtschaftsgeschichte*), Bd. 1).

—. *Kinsei Nihon no keizai shakai* 近世日本の経済社会 (*Die Wirtschaftsgesellschaft im Japan der Frühen Neuzeit*), Reitaku Daigaku Shuppan Kai 麗

澤大学出版会, 2003.

HIRAISHI Naoaki 平石直昭. “Kinsei Nihon no ‘shokugyō’ kan” 近世日本の「職業」観 (Das Verständnis [des Begriffs] “Pflicht” im frühneuzeitlichen Japan), in: BANNŌ Junji 坂野潤治 (Hg.). *Rekishi teki zentei* 歴史的前提 (Historische Voraussetzungen). Tōkyō Daigaku Shuppan Kai 東京大学出版会, 1991: 33–75 (*Gendai Nihon shakai, Tōkyō Daigaku shakai kagaku kenkyūjo hen* 現代日本社会, 東京大学社会科学研究所編 (Die Japanische Gegenwartsgesellschaft, Anthologie des Sozialwissenschaftlichen Forschungsinstituts an der Tōkyō Universität), Bd. 4).

—. *Nihon seiji shisō shi. Kinsei wo chūshin ni* 日本政治思想史：近世を中心に (Geschichte des politischen Denkens in Japan: Die Frühe Neuzeit im Mittelpunkt), Hōsō Daigaku Kyōiku Kai 放送大学出版会, 1997.

HIRANO Jinya 平野仁也. “‘Kanei shoka keizu den’ no hensan to buke no rekishi” 『寛永諸家系図伝』の編纂と武家の歴史 (Kompilation des “Kommentars zu den Genealogien der zahlreichen Häuser in der Kanei[-Zeit] und die Geschichte der Kriegerhäuser), in: *Nihonshi kenkyū* 690 (2020): 101–32.

HIRSCHMAN, Albert O. *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton: Princeton University Press, 1997.

HORI Isao 堀勇雄. *Yamaga Sokō* 山鹿素行 ([Über] Yamaga Sokō). 2 Bde., Hakuyō Sha 白揚社, 1938 (*Jinbutsu saikentō sōsho* 人物再検討叢書 (Schriftenedition zur erneuten Erforschung [historischer] Persönlichkeiten).

—. *Yamaga Sokō* 山鹿素行 ([Über] Yamaga Sokō). Yoshikawa Kōbun Kan 吉川弘文館, 1959 (*Jinbutsu sōsho* 人物叢書 (Schriftenedition [zu den Biografien historischer] Persönlichkeiten), Bd. 33).

IKEGAMI, Eiko. *The Taming of the Samurai. Honorific Individualism and the Making of Japan*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.

IMAI Shōnosuke 今井正之助. “Taiheiki hiden rijinshō” kenkyū 『太平記秘伝理尽鈔』研究 (Studie [zur] “Auswahl von Deutungen aus der geheimen Tradierung der *Chronik des Höchsten Friedens*”), Kyūko Shoin 汲古書院, 2012.

INOUE Tetsujirō 井上哲次郎. *Nihon Yōmei Gakuha no tetsugaku* 日本陽明学派之哲学 (Die Philosophie der japanischen Schule des [Wang] Yangming), Fusan Bō 富山房, 1900.

—. *Nihon Shushi Gakuha no tetsugaku* 日本朱子学派之哲学 (Die Philosophie der Schule des Meister Zhu [Xi] in Japan), Fusan Bō 富山房, 1905.

—; SOKŌ KAI (Hg.). *Yamaga Sokō sensei* 山鹿素行先生 (Meister Yamaga Sokō). Kōdō Kan 弘道館, 1910.

—. *Kokumin dōtoku gairon* 国民道德概論 (Abriss der Theorie über die Nationalmoral), Sansei Dō 三省堂, 1912.

—. *Yamaga Sokō sensei to Nogi Shōgun* 山鹿素行先生と乃木将軍 (Über Yamaga Sokō und General Nogi), TEIKOKU GUNJIN KŌEN KAI 帝国軍人後援会 (Gesellschaft zur Unterstützung von Soldaten der imperialen [Armee Japans]), 1913.

—. *Nihon Ko Gakuha no tetsugaku* 日本古学派の哲学 (Die Philosophie der Alten-Schule in Japan). Überarb. u. erg. Aufl., Fuzambō 富山房, 1915 (<sup>1</sup>1902).

ISELI, Andrea. *Gute Policey. Öffentliche Ordnung in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart: Eugen Ulmer Verlag, 2009.

ISHIBASHI Kenta 石橋賢太. “Hayashi Razan ni yoru Yamaga Sokō he no kōgi nitsuite: Kokubungaku Kenkyū Shiryō Kanzō Yamaga Bunko ‘Daigaku Rongo nado kikigaki’ wo chūshin ni” 林羅山による山鹿素行への講義について : 国文学研究資料蔵山鹿文庫『大学論語等聞書』を中心に (Über die Vorlesungen des Hayashi Razan an Yamaga Sokō: Mit einem Fokus auf die “Aufzeichnungen zu [den Vorlesungen über] das *Große Lernen*, die *Erörterungen und Belehrungen* und andere Schriften” aus der Yamaga-Sammlung im Forschungsarchiv für Nationalliteratur [Tōkyō]), in: *Kokubungaku Kenkyū Shiryō Kan Kiyō* 45 (2019): 159–81.

ISHIHARA Michihiro 石原道博. *Shu Shunsui* 朱舜水 ([Über] Zhu Shunshui). Yoshikawa Kōbun Kan 吉川弘文館, 1961 (*Jinbutsu sōsho* 人物叢書 (Schriftenedition [zu Biografien historischer] Persönlichkeiten, Bd. 83).

ISHII Shirō 石井紫郎. *Nihonjin no kokka seikatsu* 日本人の国家生活 (Das Staatsleben der Japaner), Tōkyō Daigaku Shuppan Kai 東京大学出版会, 1986 (*Nihon kokusei shikenkyū* 日本国制史研究 (Historische Forschungen zur Staatsorganisation in Japan), Bd. 2).

ISHIOKA Hisao 石岡久夫. *Nihon heihō shi: Heihō Gaku no genryū to tenkai* 日本兵法史 : 兵法学の源流と展開 (Japanische Militärgeschichte: Ursprung und Entwicklung der japanischen Militärwissenschaft), 2 Bde., Yūzankaku Shuppan 雄山閣出版, 1972.



—. *Yamaga Sokō heihō Gaku no shiteki kenkyū* 山鹿素行兵法学の史的研究 (Historische Studie zur Militärwissenschaft Yamaga Sokōs), Tamagawa Daigaku Shuppan Bu 玉川出版部, 1980.

—. *Heihōsha no seikatsu* 兵法者の生活 (Das Leben der Militärgelahrten), Yūzankaku Shuppan 雄山閣出版, 1981 (*Seikatsushi sōsho* 生活史叢書 (Schriftenedition zum historischen Lebenswandel), Bd. 30).

ITŌ Tasaburō 伊藤多三郎. “Edo Bakufu no shuppan torishimari to hikka jiken ichi gō” 江戸幕府の出版取締と筆禍事件一号 (Die Publikationszensur des Bakufu in der Edo[-Zeit] und ihr erster Zensurvorfall), in: *Nihon rekishi* 68 (1954): 37–39.

IVANHOE, Philip J.. *Confucian Moral Self Cultivation*, 2. Ausg., Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.

IWAMA Kazuo 岩間一雄. “Sokō to kanseki” 素行と漢籍 (Sokō und das chinesische Schrifttum), in: *Geppō* 4 (1970; Beilage zu NST 32): 6–8.

KAKIUCHI, Keiko 垣内景子. “Shin” to “ri” wo meguru Shuki shisō kōzō no kenkyū 「心」と「理」をめぐる朱熹始思想構造の研究 (Studien zur Struktur des Denkens bei Zhu Xi mit Bezug auf die [Begriffe] “Herz” und “Prinzip”), Kyūko Shoin 汲古書院, 2005.

—. *Shushi Gaku nyūmon* 朱子学入門 (Einführung in die Gelehrsamkeit des Meister Zhu), Kyoto: Mineruva Shobō ミネルヴァ書房, 2015.

KARLGREN, Bernhard (1; Übers.). *The Book of Documents*, Nachdruck, Stockholm: Far Eastern Antiquities, 1950.

— (2). *The Book of Odes: Chinese Text, Transcription and Translation*, Nachdruck, Stockholm: Far Eastern Antiquities, 1950.

KARUBE Tadashi 荻部直. *Nihon shisōshi he no michiannai* 日本思想史への道案内 (Wegweiser zu Japanischen Ideengeschichte), NTT Shuppan NTT 出版, 2017.

KASAYA Kazuhiko 笠谷和比古. *Samurai no shisō: Nihonkei soshiki to kojī no jiritsu* 士 (サムライ) の思想：日本型組織と個人の自立 (Das Denken der Samurai: Japanische Organisationform und die Autonomie des Individuums), Iwanami Shoten 岩波書店, 1997.

—. *Shukun “oshikome” no kōzō: Kinsei daimyō to kashindan* 主君「押込」の構造：近世大名と家臣団 (Die Struktur der “Inhaftierung” von Herrschern: Fürsten und Gefolgschaftsverbände in der Frühen Neuzeit), Kōdan Sha 講談社, 2006 (*Kōdan Sha Gakujutsu Bunko* 講談社学術文庫, Nr. 1785).

KAWAGUCHI, Hiroshi 川口浩. *Edo jidai no keizai shisō: “Keizai shutai” no seisei* 江戸時代の経済思想:「経済主体」の生成 (*Ökonomisches Denken in der Edo-Zeit: Die Entstehung des “ökonomischen Subjekts”*), Keisō Shobō 勁草書房, 1992.

KINSKI, Michael. “Riten” beginnen bei “Essen und Trinken”. *Entwicklung und Bedeutung von Etikettevorschriften in der Edo-Zeit am Beispiel der Tischsitten*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013.

KOJIMA Tsuyoshi 小島毅. *Shushi Gaku to Yōmei Gaku* 朱子学と陽明学 (Gelehrsamkeit des Zhu Xi und Gelehrsamkeit des [Wang] Yangming), Hōsō Daigaku Kyōiku Kai 放送大学教育会, 2004.

—. *Kindai Nihon no Yōmei Gaku* 近代日本の陽明学 (Die Gelehrsamkeit des [Wang] Yangming im Japan der Moderne), Kōdan Sha 講談社, 2006.

KOJIMA Yasunori 小島康敬. *Sorai Gaku to han Sorai* 徂徠学と反徂徠 (Die Gelehrsamkeit des [Ogyū] Sorai und [ihre] Gegner), Perikan Sha ペリカン社, 1987.

—. “Kinsei Nihon shisō shi ni okeru ‘kokoro’ to ‘kata’: Motoori Norinaga to ‘kata’, Norinaga ron he no josō” 近世日本思想史における「心」と「形」: 本居宣長と「型」・宣長論への助走 (Die Geschichte des Denkens im Japan der Frühen Neuzeit bezüglich [der Konzepte] “Herz” und “Form”: [Über] Motoori Norinaga und die “Formen”. Anlauf zu einer [neuen] Diskussion über Norinaga), in: MINAMOTO Ryōen 源了円 (Hg.). “Kata” to Nihon bunka 「型」と日本文化 (“Formen” und die Kultur Japans), Sōbun Sha 創文社, 1992: 95–139.

—. “‘Bushī teki kōkyō sei’ no kanō sei: Yamaga Sokō, Ogyū Sorai, Nyūi Mitsugi” 「武士的公共性」の可能性: 山鹿素行・荻生徂徠・乳井貢 (Möglichkeiten einer “von Krieger[n] [geschaffenen] Öffentlichkeit”: Yamaga Sokō, Ogyū Sorai, Nyūi Mitsugi), in: KATAOKA Ryū 片岡龍 (Hg.). *Itō Jinsai: Tenka kōkyō no michi wo kōkyū shita bunjin gakusha* 伊藤仁斎: 天下公共の道を講究した文人学者 (Itō Jinsai: Ein den WEG der öffentlichen Sphäre des Reiches ergründender Literat und Gelehrter), Tōkyō Daigaku Shuppan Kai 東京大学出版会, 2011: 265–86.

KÖSTER, Hermann (Übers.). *Hsün-Tzu*, Kaldenkirchen: Steyler Verlag, 1967.

KOYAMA, Matsukushi. “Yamaga Sokō and his Bukyō Shōgaku”, in: *Cultural Nippon* 8 (1940): 67–87.

KRACHT, Klaus. *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts: Chu-Hsi-konfuzianische Geist-Diskurse*, Wiesbaden:

Harrassowitz Verlag, 1986 (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum, Bd. 31).

KRAIS, Beate; GEBAUER, Gunter. *Habitus*, 7. unveränd. Ausg., Bielefeld: Transkript Verlag, 2017 (Reihe: *Themen der Soziologie*).

LAU, D.C. (Übers.). *Mencius*, 2. überarb. Aufl., London: Penguin Books, 2003.

LEGGE, James (1; Übers.). *Confucius. Confucian Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean*, Neuaufl., New York: Dover Publications, 1971 (<sup>1</sup>1893; Reihe: *The Chinese Classics*, Bd. 1).

— (2). *The I Ching. The Book of Changes*, Neuaufl., New York: Dover Publications, 1963 (<sup>1</sup>1899; *The Sacred Books of East*, Bd. 16).

— (3). *The Works of Mencius*, Neuaufl., New York: Dover Publications, 1970 (<sup>1</sup>1895; *The Chinese Classics*, Bd. 2).

— (4). *The Li Ki. The Book of Rites*, 2 Bde., Oxford: Clarendon Press, 1858 (*Sacred Books of China, The Texts of Confucianism*, Bde. 27–28).

— (5). *The Shoo King, or The Book of Historical Documents*, 2 Bde., Hong Kong: Lane, Crawford & Co., 1865 (*The Chinese Classics*, Bde. 3.1–2).

— (6). *The She King, or The Book of Poetry*, 2 Bde., Hong Kong: Lane, Crawford & Co., 1871 (*The Chinese Classics*, Bde. 4.1–2).

— (7). *The Ch'un Ts'ew, with Tso Chuen*, 2 Bde., Hong Kong: Lane, Crawford & Co., 1872 (*The Chinese Classics*, Bde. 5.1–2).

— (8a/b). *The Texts of Taoism*, 2 Bde., Oxford: Clarendon Press, 1891 (*The Sacred Books of East*, Bd. 39–40).

LEINSS, Gerhardt (Übers.). *Yamaga Sokōs "Kompendium der Weisenlehre" (Seikyō yōroku). Ein Wörterbuch des neoklassischen Konfuzianismus im Japan des 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1989 (Izumi. Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans, Bd. 1).

—. *Japanische Anthropologie. Die Natur des Menschen in der konfuzianischen Neoklassik am Anfang des 18. Jahrhunderts. Jinsai und Sorai*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995 (Izumi. Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans, Bd. 2).

LEMKE, Thomas. *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument Verlag, 1997.

LEWIS, Mark Edward. *The Construction of Space in Early China*, Albany, NY: State University of New York Press, 2006.

LIDIN, Olof (Übers.). *Distinguishing the Way* (Bendō), Tōkyō: Sophia University, 1970 (Monumenta Nipponica Monographs).

— (Übers.). *Ogyū Sorai's Discourse on Government* (Seidan), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999 (Izumi. Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans, Bd. 5).

LINNEPE, André. “Against the Progress of Human Thought: Inoue Tetsujirō's Critic of Yamaga Sokō's Neoclassical Confucianism”, in: *Teikyō Daigaku Bungakubu Kiyō* 帝京大学文学部紀要 51 (2020): 95–122.

LLANQUE, Marcus. *Politische Ideengeschichte: Ein Gewebe politischer Diskurse*, Berlin; Boston: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2008.

MAEDA Tsutomu 前田勉. *Yamaga Sokō. Chijin no gaku no ninshiki ron* 山鹿素行：治人の学の認識論 (Yamaga Sokō. Erkenntnistheorie im Studium der Regierenden), in: MINAMOTO Ryōen 源了円 (Hg.). *Edo no Ju Gaku – “Daigaku” juyō no rekishi* 江戸の儒学：「大学」受容の歴史 (Konfuzianismus in der Edo[-Zeit]. Rezeptionsgeschichte des “Großen Lernens”), Shibunkaku Shuppan 思文閣出版, 1988: 49–68.

—. *Kinsei Nihon no Ju Gaku to Hei Gaku* 近世日本の儒学と兵学 (Konfuzianismus und Militärwissenschaft im Japan der Frühen Neuzeit), Perikan Sha ペリカン社, 1996.

—. “Hei Gaku to Shidō ron” 兵学と士道論 (Militärwissenschaft und die Erörterungen über den WEG des Fähigen), in: *Rekishi hyōron* (1999): 16–30.

—. *Hei Gaku to Shushi Gaku, Ran Gaku, Koku Gaku: Kinsei Nihon shisōshi no kōzu* 兵学と朱子学・蘭学・国学：近世日本思想史の構図 (Militärwissenschaft, Gelehrsamkeit des Meister Zhu, Holland-Studien und Landesstudien: Zur Struktur der Denkens im Japan der Frühen Neuzeit), Heibon Sha 平凡社, 2006.

MAIER Hans. *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, 2. neubearb. u. erg. Aufl., München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1980.

—. “Polizei als politische Theorie zu Beginn der Frühneuzeit”, in: BLICKLE, P.; KISSLING, P.; SCHMIDT, R. (Hg.): *Gute Policey als Politik im 16. Jahrhundert. Die Entstehung des öffentlichen Raumes in Oberdeutschland*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2003: 569–79.

MARUYAMA, Masao; HANE, Mikiso (Übers.). *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, University of Tokyo Press, 1974.

—. *Nihon seiji shisōshi kenkyū* 日本政治思想史研究 (Studien zum politischen Denken in Japan), 13. Neuaufl., Tōkyō Daigaku Shuppan Kai 東京大学出版会, 2004 (<sup>1</sup>1952).

MCMULLEN, James. “Kumazawa Banzan and *Jitsugaku*: Toward Pragmatic Action”, in: DE BARY, William Theodore; BLOOM, Irene (Hg.). *Principle and Practicality. Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, New York: Columbia University Press, 1979: 337–73.

—. “Rulers or Fathers? A Casuistical Problem in Early Modern Japanese Thought”, in: *Past & Present* 116 (1987): 56–97.

—. *Idealism, Protest, and The Tale of Genji. The Confucianism of Kumazawa Banzan (1619–91)*, Oxford: Clarendon Press, 1999.

—. *The Worship of Confucius in Japan*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Asia Center, 2020 (Harvard East Asian Monographs, Bd. 421).

MIBACH, Karl. “*Der Leitfaden der Ritterlehre*” von Yamaga Sokō (1622–1685). *Unter besonderer Berücksichtigung des Kommentars von Yoshida Shōin*, Dissertation, Universität Bonn, 1944.

MINAMOTO Ryōen 源了圓. *Giri to ninjō. Nihon teki shinjō no ikkōsatsu* 義理と人情：日本的心情の一考察 (Rechtschaffenheit und menschliches Gefühl: Überlegung zu [einem Merkmal des] japanischen Gemüts), Chūkō Shinsho 中公新書, 1999 (<sup>1</sup>1969).

MIYAKE Masahiro 三宅正浩. “Edo bakufu no seiji kōsei” 江戸幕府の政治構成 (Die Regierungsstruktur des Edo-Bakufu), in: ŌTSU Tōru 大津透; SAKURAI Eiji 桜井英治 u.a. (Hg.). *Iwanami kōza Nihon rekishi 11: Kinsei 2* 岩波講座日本歴史代 11 巻・近世 2 (Iwanami Handbuch Japanische Geschichte Band 11: Frühe Neuzeit [Teilband] 2), Iwanami Shoten 岩波書店, 2014: 1–36 (Reihe: *Iwanami kōza Nihon rekishi* 岩波講座日本歴史, Bd. 11).

MIZOGUCHI Yūzō 溝口雄三. *Chūgoku no kō to shi* 中国の公と私 (“Öffentlich” und “privat” in China), Kenbun Shuppan 研文出版, 1995.

—. *Kō shi* 公私 (“Öffentlich” und “privat”), Sansei Dō 三省堂, 1996.

—; IKEDA Tomohisa 池田知久; KOJIMA Tsuyoshi 小島毅. *Chūgoku shisōshi* 中国思想史 (Ideengeschichte Chinas), Tōkyō Daigaku Shuppan Kai 東京大学出版会, 2012.

MORITZ, Ralf (Übers.). *Das Große Lernen (Daxue)*, Stuttgart: Philipp Reclam, 2003.

MURAOKA Tsunetsugu 村岡典嗣. *Sokō, Norinaga* 素行・宣長 (Sokō und Norinaga), Iwanami Shoten 岩波書店, 1938 (*Dai Kyōikuka Bunko* 大教育家文庫 (Archiv herausragender Erzieher), Bd. 6).

NAKAJIMA Eisuke 中島英介. *Kinsei bushidō ron: Yamaga Sokō to Daidōji Yūzan no “bushi” ikusei* 近世武士道論：山鹿素行と大道寺友山の「武士」育成 (Theorien über *bushidō* in der Frühen Neuzeit: Erziehung des “Kriegers” bei Yamaga Sokō und Daidōji Yūzan). Sendai: Tōhoku Daigaku Shuppan Kai 東北大学出版会, 2019.

NAKAMURA Shunsaku 中村春作. *Edo jukyō to kindai no “chi”* 江戸儒教と近代の「知」 (Edo[-zeitlicher] Konfuzianismus und modernes “Wissen”), Perikan Sha ペリカン社, 2002.

—, “Kindai no ‘chi’ to shite no tetsugaku shi: Inoue Tetsujirō wo chūshin ni” 近代の「知」としての哲学：井上哲次郎を中心に (*Philosophie als modernes “Wissen”: Mit einem Schwerpunkt auf Inoue Tetsujirō*), in: *Nihon no tetsugaku*, Bd. 8 (2007): 25–39.

NAKAYAMA Hiroshi 中山広司. “Yamaga Sokō no Akō rutaku jiken wo saguri Haisho zanpitsu no shippitsu dōki ni oyobu” 山鹿素行の赤穂流謫事件を探り配所残筆の執筆動機に及ぶ (Ermittlungen zu Yamaga Sokōs Verbannung nach Akō [:] Zu den Motiven [hinter] der Abfassung [seiner Schrift] *Hinterlassene Pinseleien aus der Verbannung*), in: *Shintō Gaku* 神道学 ([Zeitschrift] für Studien zum Götterweg) 90 (1976): 19–38.

—, *Yamaga Sokō no kenkyū* 山鹿素行の研究 (Studien zu Yamaga Sokō). Shintō Shi Gakkai 神道史学会 (Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte des Shintō), 1988.

NISHIMURA Ryō 西村玲. *Kinsei bukkyō ron* 近世仏教論 (Diskurse [im Rahmen des] Buddhismus der Frühen Neuzeit), Hōzō Kan 法蔵館, 2018.

NOGI Maresuke 乃木希典. “Yamaga Sokō sensei wo sonsū suru ni itaritaru dōki” 山鹿素行先生尊崇するに至りたる動機 ([Über] die Motive meiner respektvollen Verehrung von Meister Yamaga Sokō), in: DERS. *Shūyōkun* 修養訓 (Lektionen für die Persönlichkeitskultivierung), Yoshikawa Kōbun Kan 吉川弘文館, 1912: 59–71.

NOGUCHI Takehiko 野口武彦. *Edo no Hei Gaku shisō* 江戸の兵学思想 (Militärwissenschaftliches Denken in der Edo[-Zeit]), Chūō Kōron Sha 中央公論社, 1991.

NŌTOMI Yasuyuki 納富康之. *Yamaga Sokō no kokutai kan* 山鹿素行の国体観 (Yamaga Sokōs Verständnis der Landesgestalt), Tsuru Shobō 鶴書房, 1943.

NYLAN, Michael. *The Five "Confucian Classics"*, New Haven, London: Yale University Press, 2001.

—. "The Many Dukes of Zhou in Early Sources", in: ELMAN, Benjamin A.; KERN, Martin (Hg.). *Statecraft and Classical Learning. The Rituals of Zhou in East Asian History*, Leiden, Boston: E. J. Brill, 2010: 94–128.

OGAWA Kazunari 小川和也. *Bokumin no shisō: Edo no chisha ishiki* 牧民の思想：江戸の治者意識 (Die Idee von der Nahrung des Volkes: [Über] das Bewusstsein der Regierenden in der Edo[-Zeit]), Heibon Sha 平凡社, 2008.

OKAWA Shizuko 小川静子. "Yamaga Sokō to sono jidai: Sokō no hikka jiken wo megutte" 山鹿素行とその時代：素行の筆禍事件をめぐって (Yamaga Sokō und sein Jahrhundert. Bezüglich des Zensurvorfalls um Sokō), in: *Neiraku shien* 寧楽史苑 6 (1958): 21–33.

ONG, Chang Woei. "The Principles are Many: Wang Tingxiang and Intellectual Transition in Mid-Ming China", in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 66.2 (2006): 461–93.

ŌNO Takeyo 大野健雄; AKIYAMA Kazumi 秋山一実. *Yamaga Sokō* 山鹿素行 ([Über] Yamaga Sokō), Shintō Taiken Hensan Kai 神道大系編纂会 (Gesellschaft für die Herausgabe der Großen Schriftensammlung zum Götterweg), 1995.

OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570–1680*, Princeton, New York: Princeton University Press, 1985.

ROETZ, Heiner. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992.

—. *Konfuzius*, 3. überarb. u. erw. Aufl., München: C.H. Beck, 2006 (Beck'sche Reihe Denker).

SAKUMA Tadashi 佐久間正. *Tokugawa Nihon no shisōkeisei to jukyō* 徳川日本の思想形成と儒教 (Gestaltwerdung des Denkens und [die Rolle des] Konfuzianismus im Tokugawa-zeitlichen Japan), Perikan Sha ペリかん社, 2007.

SASAKI Moritarō 佐佐木杜太郎. *Yamaga Sokō* 山鹿素行 ([Über] Yamaga Sokō), Meitoku Shuppan Sha 明德出版社, 1978 (Sōsho, Nihon shisōka 叢書・日本思想家 (Schriftenedition: Japanische Denker), Bd. 8).

SAWYER, Ralph D.; SAWYER, Mei-chün (Übers.). *The Seven Military Classics of Ancient China*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1993.

SCHABERG, David. “The Zhouli as Constitutional Text”, in: ELMAN, Benjamin A.; KERN, Martin (Hg.). *Statecraft and Classical Learning. The Rituals of Zhou in East Asian History*, Leiden, Boston: E. J. Brill, 2010: 33–63.

SCHWARTZ, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Cambridge University Press, 1985.

SCHWINGEL, Markus. *Pierre Bourdieu zu Einführung*, 3. Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 2000 (Zur Einführung, Bd. 221).

SHIBATA Jun 柴田純. “Bushī no seishin to wa nanika” 武士の精神とは何か (Was ist der “Geist der Krieger”?), in: FUJII Jōji 藤井譲治 (Hg.). *Shihai no shikumi* 支配のしくみ (Herrschaftsmechanismen), Chūō Kōron Sha 中央公論社, 1991 (*Nihon no kinsei* 日本の近世, Bd. 3): 315–60.

SHIMADA Kenji 島田虔次. *Daigaku, Chūyō* 大学・中庸 ([Kommentar zu den Schriften] *Großes Lernen* [und] *Mitte und Maß*), Asahi Bunko 朝日文庫, 1993 (<sup>1</sup>1978).

—; ÜBELHÖR, Monika (Übers.). *Die neokonfuzianische Philosophie. Die Schulrichtungen des Chu Hsi und Wang Yang-ming*, 2. Aufl., Berlin: Reimer, 1987 (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde, Serie B, Bd. 9).

—. *Shushi Gaku to Yōmei Gaku* 朱子学と陽明学 (Die Gelehrsamkeit des Meister Zhu und die Gelehrsamkeit des [Wang] Yangming), Iwanami Shoten 岩波書店, 2006.

SKINNER, Quentin. “Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte”, in: MUSLOW, Martin; MAHLER, Andreas (Hg.). *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1925).

SLINGERLAND, Edward (Übers.). *Confucius Analects. With Selections from Traditional Commentaries*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003.

SPAE, Joseph. *Itō Jinsai: A Philosopher, Educator and Sinologist of the Tokugawa Period*, Peiping, 1948 (Monumenta Serica Monograph, Bd. 12).

STOLLEIS Michael. *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 878).



SUEKI Fumihiko 末本文美士. *Nihon bukkyō shi. Shisōshi toshite no apurōchi* 日本仏教史：思想史としてのアプローチ (Geschichte des Buddhismus in Japan: [Darstellung anhand eines] ideengeschichtlichen Ansatzes), Shinchō bunko 新潮文庫, 1992.

SUGIURA Morikuni 杉浦守邦. *Yamaga Sokō no shiin* 山鹿素行の死因 ([Zur] Todesursache des Yamaga Sokō), in: *Itan* 84 (2006): 5050–55.

SUZUKI Kenichi 鈴木健一. *Hayashi Razan: Sho wo yomite imada agumazu* 林羅山：書を読み未だ倦まず (*Hayashi Razan: “Noch bin ich der Lektüre nicht überdrüssig”*). Minerva Shobō ミネルヴァ書房, 2012.

TABERY, Thomas. *Selbstkultivierung und Weltgestaltung. Die praxiologische Philosophie des Yan Yuan (1635–1704)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009 (Reihe: *Opera Sinologica*, Bd. 23).

TACHIBANA Hitoshi 立花均. *Yamaga Sokō no shisō* 山鹿素行の思想 (Yamaga Sokōs Denken), Perikan Sha ペリカン社, 2007.

—. 山鹿素行の朱子学批判の現代的意義を考える (Überlegungen zur Bedeutung der Kritik Yamaga Sokōs an der Gelehrsamkeit des Meister Zhu für unsere heutige Zeit), in: KATAOKA Ryū 片岡龍; KIMU Techan 金泰昌 (Hg.): *Itō Jinsai: Tenka kōkyō no michi wo kōkyū shita bunjin gakusha* 伊藤仁斎：天下公共の道を講究した文人学者 (*Itō Jinsai: Ein den WEG der öffentlichen Sphäre des Reiches ergründender Literat und Gelehrter*), Tōkyō Daigaku Shuppan Kai 東京大学出版会 2011: 27–54.

TAHARA Tsuguo 田原嗣雄. *Tokugawa shisō shi kenkyū* 徳川思想史研究 (Studien zum Denken in der Tokugawa[-Zeit]), Mirai Sha 未来社, 1967.

—. “Yamaga Sokō niokeru shisō no kihonteki kōsei” 山鹿素行における思想の基本的構成 (Die grundlegende Struktur des Denkens bei Yamaga Sokō), in: DERS., MORIMOTO Junichirō 守本順一郎 (Hg.): *Yamaga Sokō* 山鹿素行, Iwanami Shoten 岩波書店, 1971 (NST, Bd. 32): 453–99.

TAIRA Shigemichi 平重道. “Kanbun rokunen Yamaga Sokō hairyū jiken no shisōshi teki igi” 寛文六年山鹿素行配流事件の思想史的意義 (Die Bedeutung der Verbannung Yamaga Sokōs im 6. Jahr Kanbun für die Geschichte des Denkens), in: *Bunka* 20.5 (1956): 787–99.

TAJIRI Yūichirō 田尻祐一郎. *Yamazaki Ansai no sekai* 山崎闇斎の世界 (Die Welt des Yamazaki Ansai), Perikan Sha ペリカン社, 2006.

—. *Edo no shisōshi: Jinbutsu, hōhō, renkan* 江戸の思想史: 人物・方法・連環 (Ideengeschichte der Edo[-Zeit]: Personen, Methoden, Verknüpfungen),

Chūōkōron Sha 中央公論社公新書, 2011 (*Chūkō Shinsho* 中公新書, Nr. 2097).

TAMAMURO Fumio 圭室文雄. *Kinsei* 近世 (Frühe Neuzeit), Yoshikawa Kōbun Kan 吉川弘文館, 1987 (Nihon bukkyō shi 日本仏教史 (Geschichte des Buddhismus in Japan)).

TANIGUCHI Shinko 谷口眞子. *Tsugaru han ni okeru Yamaga Sokō no juyō: 17 seiki kōhan no gunji* 津軽藩における山鹿素行の受容 : 17 世紀後半の軍事 (Die Rezeption [der Lehren] Yamaga Sokōs in der Domäne Tsugaru: Militär-angelegenheiten im späten 17. Jahrhundert), in: *Shomotsu, shuppan to shakai henyō* (13) 2012: 129–64.

TSUCHIDA Kenjirō 土田健次郎. *Edo no Shushi Gaku* 江戸の朱子学 (Die Gelehrsamkeit des Zhu Xi in der Edo[-Zeit]), Chikuma Shobō 筑摩書房, 2001.

—. *Seikyō yōroku, Haisho Zanpitsu* 聖教要録, 配所残筆 (Das Kompendium der Weisenlehren und die Hinterlassenen Pinseleien aus der Verbannung), Kōdan Sha 講談社, 2001 (Kōdan Sha Gakujutsu Bunko 講談社学術文庫, Nr. 1470).

TUCKER, John Allen. “Chen Beixi, Lu Xiangshan, And Early Tokugawa (1600–1867) Philosophical Lexicography”, in: *Philosophy East & West* 43.4 (1993): 683–713.

—. “Beixi’s ‘Ziyi’ and Ancient Learning Philosophical Lexicography”, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 4.1 (1994): 67–82.

— (Übers.). “Yamaga Sokō’s *Seikyō Yōroku*: An English Translation”, in: *Sino-Japanese Studies* 8.1 (1995): 22–39.

— (Übers.). “Yamaga Sokō’s *Seikyō Yōroku* (Part Two)”, in: *Sino-Japanese Studies* 8.2 (1996): 62–85.

— (Übers.). *Itō Jinsai’s Gomō Jigi and the Philosophical Definition of Early Modern Japan*, Leiden: Brill, 1998.

—. “Tokugawa Intellectual History and Prewar Ideology: The Case of Inoue Tetsujirō, Yamaga Sokō, and the Forty-Seven *Rōnin*”, in: *Sino-Japanese Studies* 14 (2002): 35–70.

— (Übers.). “Yamaga Sokō’s Essential Lexicography of Sagely Confucian Teachings (*Seikyō Yōroku*). Chapter Three”, in: *Sino-Japanese Studies* 14 (2002): 71–80.

—. “From Nativism to Numerology: Yamaga Sokō’s Final Excursion into the Metaphysics of Change”, in: *Philosophy East & West* 54.2 (2004): 194–217.

— (Übers.). *Ogyū Sorais’s Philosophical Masterworks. The Bendō and Benmei*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 2006.

UENAKA, Shuzo. “Last Testament in Exile. Yamaga Sokō’s *Haisho Zampitsu*”, in: *Monumenta Nipponica* 32.2 (1977): 125–52.

VAN NORDEN, Bryan W. (Übers.). *Mengzi. With Selections from Traditional Commentaries*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2008.

WAKAO Masaki 若尾政希. “*Taiheiki yomi*” *no jidai: Kinsei seiji shiō shi no kōsō* 「太平記読み」の時代：近世政治思想史の構想 (Das Zeitalter der “Lektüre der *Aufzeichnungen über den Großen Frieden*”: Strukturen in der Geschichte des frühneuzeitlichen Politikdenkens), 4. Aufl., Heibon Sha 平凡社, 2007.

WALEY, Arthur (1; Übers.). *The Analects of Confucius*, Neuaufl., New York: Vintage Books / Random House, 1989 (<sup>1</sup>1938).

—. (2). *The Books of Songs*, Überarb. Neuaufl., von Joseph R. ALLEN, New York: Grove Press, 1996 (<sup>1</sup>1937).

WATANABE Hiroshi 渡辺浩. *Kinsei Nihon shakai to Sō Gaku* 近世日本社会と宋学 (Die japanische Gesellschaft in der Frühen Neuzeit und die Song-Gelehrsamkeit), Tōkyō Daigaku Shuppan Kai 東京大学出版会, 2001 (<sup>1</sup>1985).

—. “‘Ōyake’ ‘watakushi’ no gogi. ‘Kō’ ‘shi’, ‘Public’ ‘Private’ to no hikaku ni oite” 「おほやけ」「わたくし」の語義. 「公」「私」, “Public” “Private”との比較において (Die Wortbedeutung von “ōyake” und “watakushi”. Ein Vergleich mit den [Worten] “kō” und “shi”, “Public” und “Private”), in: SASAKI Takeshi 佐々木毅; KIM Tae-chang 金泰昌 (Hg.). *Kō to shi no shisō shi* 公と私の思想史 (Geschichte des Denkens über [die Begriffe] “öffentlich” und “privat”), Tōkyō Daigaku Shuppan Kai 東京大学出版会, 2001: 145–54 (*Kōkyō tetsugaku* 公共哲学 (Philosophie der Öffentlichkeit), Bd. 1).

—. *Nihon seiji shisō shi: Jūnana seiki-jūkyū seiki* 日本政治思想史：十七世紀～十九世紀 (Politische Ideengeschichte Japans: [Vom] siebzehnten [bis zum] neunzehnten Jahrhundert), Tōkyō Daigaku Shuppan Kai, 2010.

—; Noble, David (Übers.). *A History of Japanese Political Thought, 1600–1901*, Tōkyō: International House of Japan, 2012.

—. *Higashi Ajia no ōken to shisō* 東アジアの王権と思想 (Königliche Sou-

veränität und Denken in Ostasien), Tokyō Daigaku Shuppan Kai 東京大学出版会, 2016 (<sup>1</sup>1997).

WATSON, Burton (Übers.). *Zhuangzi. Basic Writings*, New York: Columbia University Press, 2003.

WATSUJI Tetsurō 和辻哲郎. *Nihon rinri shisō shi* 日本倫理思想史 (Geschichte des ethischen Denkens in Japan), 4 Bde., Iwanami Shoten 岩波書店, 2011–12 (<sup>1</sup>1962).

WEBER-SCHÄFER, Peter. *Der Edle und der Weise. Oikumenische und imperiale Repräsentation der Menschheit im Chung-yung, einer didaktischen Schrift des Frühkonfuzianismus*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1963.

WILDMAN NAKAI, Kate. *Shogunal Politics. Arai Hakuseki and the Premises of Tokugawa Rule*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

—. “Tokugawa Approaches to the *Rituals of Zhou*: The Late Mito School and ‘Feudalism’”, in: in: ELMAN, Benjamin A.; KERN, Martin (Hg.). *Statecraft and Classical Learning. The Rituals of Zhou in East Asian History*, Leiden, Boston: E. J. Brill, 2010: 279–308.

WILHELM, Richard (1; Übers.). *Kungfutse. Gespräche, Lun Yü*, 8. Neuaufl., Kreuzlingen: Hugendubel Verlag, 2000 (Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 22).

— (2). *Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1982.

— (3). *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche*, 3. Aufl. der Neuausg., Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1997 (<sup>1</sup>1981; Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 31).

— (4). *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, 6. Aufl., München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2013 (Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 1).

— (5). *Laotse. Tao te king. Das Buch vom Sinn und Leben*, Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1979. (Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 19).

— (6). *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Sonderausg., Kreuzlingen: Hugendubel, 2002 (Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 172).

YAMAMOTO Hirofumi 山本博文. *Junshi no kōzō* 殉死の構造 (Die Struktur des Folgetods), Kōdan Sha 講談社, 2008 (Kōdan Sha Gakujutsu Bunko 講談社学術文庫, Nr. 1893).

YOKOTA Fuyuhiko 横田冬彦. *Tenka taihei* 天下泰平 (Der Große Reichs-

frieden), Kōdan Sha 講談社, 2002 (*Nihon no rekishi* 日本の歴史 (Die Geschichte Japans), Bd. 16).

YOSHIDA Nobuyuki 吉田信之. *Toshi: Edo ni ikiru* 都市：江戸に生きる (Die Stadt: Leben in Edo), Iwanami Shinsho 岩波新書, 2015 (*Shirizu Nihon kinseishi* シリーズ日本近世史 (Reihe Geschichte der Frühen Neuzeit in Japan), Bd. 4).

YOSHIDA Toshizumi 吉田俊純. *Kumazawa Banzan: Sono shōgai to shisō* 熊沢蕃山：その生涯と思想 (Kumazawa Banzan. Sein Leben und Denken), Yoshikawa Kōbun Kan 吉川弘文館, 2005.

**Zusammenfassungen (dt./engl.) zur Edoc-Publikation:**

**“Wissen” und “Handeln” bei Yamaga Sokō. Ein Beitrag zum politischen Denken im Japan des 17. Jahrhunderts von André Linnepe**

Das Thema dieser Studie sind die konzeptionellen Grundlagen politischen Denkens in der frühen Tokugawa-Zeit (1600–1868). Im Mittelpunkt steht das Werk des konfuzianischen Gelehrten und Militärexperten Yamaga Sokō (1622–85). Dieser problematisierte das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis in der Gelehrtensamkeit seiner Zeit. Seinen Entwurf einer praktischen Politiklehre entwickelte er vor dem Hintergrund eines tiefgreifenden Strukturwandels in der Formierungsphase des Tokugawa-Shogunats, das die Regierenden mit einem hohen Bedarf an normativer Regulierung konfrontierte. Obwohl eine umfangreiche Forschung zu Sokō vorliegt, sind die konzeptionellen Grundlagen seines Politikdenkens nur wenig untersucht worden. Um diese Leerstelle zu schließen, widmet sich diese Studie einer Analyse des Wissens- und Handlungskonzepts im Rahmen des Hauptwerks. “Wissen” und “Handeln” sind Schlüsselbegriffe der konfuzianischen Tradition und werden bei Sokō in charakteristischer Weise umgedeutet. Die Untersuchung zeigt, dass der Gelehrte sich eines weiten Spektrums konfuzianischer als auch außerkonfuzianischer Begriffsbestände und Argumentationsstrategien bediente, um seiner politischen Rationalitätsvorstellung Ausdruck zu verleihen. Mit ihren Ergebnissen leistet die vorliegende Studie einen Beitrag zur Neubewertung der politischen Ideengeschichte in der frühen Neuzeit ausgehend von ihren konzeptionellen Grundlagen. Der Anhang macht der Forschung zentrale Kapitel aus dem Hauptwerk Sokōs in Form annotierter Übersetzungen erstmals in einer westlichen Sprache zugänglich.

The study at hand explores the conceptual foundations of political thought in the Tokugawa period (1600–1868). It focuses on the teachings of the Confucian scholar and military expert Yamaga Sokō (1622–85). In previous research, Sokō has been associated with the emergence of a neoclassical movement in Tokugawa-Confucianism as well as with a new type of warrior ethics, or *bushidō*. However, despite this general acknowledgement, only limited research has been conducted on the conceptual foundations of his thought. The present study addresses this problem by exploring Sokō's interpretation of the Confucian key concepts “knowledge” (Chi. *zhi* / Jpn. *chi*) and “action” (*xing/kō*, *okonau*) in the framework

of his major work, “Yamaga’s Sayings Grouped [by Subject]” (*Yamaga gorui*, 1665). Both concepts are at the heart of his practical teachings for the contemporary warrior government. The analysis shows that Sokō draws on various conceptual sources and strategies of argumentation from within and outside of the Confucian tradition. The latter is characterized by a strong concern for the need for normative regulation as a result of the structural transformation of early Tokugawa society. The present study’s conceptual approach draws attention to the normative sources of Sokō’s political rationality unrecognised in previous research. Thereby, the study contributes to a reevaluation of the conceptual foundations of political thought in the Tokugawa period. In addition, it offers annotated translations of central chapters from Sokō’s major work for the first time in a Western language.

**Schlagwörter in Deutsch und Englisch:**

- Deutsch: Japan, Frühe Neuzeit, Tokugawa-Zeit, Ideengeschichte, Begriffsgeschichte, politisches Denken, Konfuzianismus, Yamaga Sokō, Wissen, Handeln
- Englisch: Japan, early modern period, Tokugawa period, intellectual history, conceptual history, political thought, Confucianism, Yamaga Sokō, knowledge, action